

LAVAL THÉOLOGIQUE
ET PHILOSOPHIQUE

LAVAL THÉOLOGIQUE ET PHILOSOPHIQUE

VOLUME VII

1951

NUMÉRO 1

ÉDITIONS DE L'UNIVERSITÉ LAVAL
QUÉBEC, CANADA

NOS COLLABORATEURS

M. L'ABBÉ STANISLAS CANTIN est professeur de psychologie à l'Université Laval. Il est docteur en philosophie (Laval).

M. JOSEPH CAULFIELD est docteur en philosophie de Laval et professeur de philosophie à St. Ambrose College, Davenport, Iowa.

M. LEOPOLDO EULOGIO PALACIOS, docteur en philosophie et titulaire de la chaire de logique à l'Université de Madrid, est chargé des cours de poétique et de rhétorique à la faculté de Philosophie de l'Université Laval.

Le R. P. PATRICE ROBERT, O.F.M., docteur en philosophie (Laval), est professeur d'histoire de la philosophie médiévale à l'Université Laval et directeur de l'Institut de Recherches Médiévales.

Le R. P. CÉLESTIN TAYLOR, O.P., docteur en philosophie de Laval, est professeur de philosophie à Dominican House of Philosophy, St. Joseph's Priory, Somerset, Ohio.

SOMMAIRE

1. PATRICE ROBERT, O.F.M. — Le problème de la philosophie bonaventurienne (II).	9
2. STANISLAS CANTIN. — Le nombre des sens externes d'après Aristote.	59
3. JOSEPH CAULFIELD. — Practical Ignorance in Moral Actions. . . .	68
4. LEOPOLDO EULOGIO PALACIOS. — « La Vie est un songe » : essai sur le sens philosophique du drame de Calderon.	123
5. CELESTIN TAYLOR, O.P. — The Relation Between Book I and II of the <i>Physics</i>	150
SOMMAIRE DES REVUES.	159

Le problème de la philosophie bonaventurienne *

II. DISCIPLINE AUTONOME OU HÉTÉRONOME ?

Saint Bonaventure, au gré de M. Étienne Gilson¹, reconnaîtrait parfaitement la distinction formelle entre la philosophie et la théologie, mais après l'avoir posée comme réelle, il la nierait comme illégitime. Sa philosophie ne serait donc pas une *discipline autonome*, s'organisant selon des lois et des méthodes qui lui sont propres, mais une *discipline hétéronome*, intégrée à un organisme de notions et d'influences surnaturelles dont elle adopterait pour autant les principes et les méthodes pour atteindre sa propre fin.

En saine logique, une telle position est contradictoire. Si la philosophie bonaventurienne n'est que « l'étude de la nature selon les principes que la révélation suggère à la raison » (p.463; 2e éd., p.388), la seule conclusion logique est qu'elle « n'existe littéralement pas en tant que philosophie » (p.462; 2e éd., p.387); elle n'est plus qu'un « moment », qu'une « partie » de sa théologie, comme M. Gilson le reconnaît avec la tranquille audace qui caractérise ses exposés². La question qui se pose ici est de savoir si une telle contradiction se trouve réellement dans la doctrine et les écrits du Docteur Séraphique ou seulement dans l'interprétation qu'en donne son historien. Pour le savoir, il nous faudra nous reporter au chapitre II de son exposé³, où se trouvent les considérations qui commandent l'ouvrage tout entier et particulièrement ses conclusions sur la nature de la philosophie bonaventurienne.

Le chapitre s'ouvre par une assertion déjà grosse de tous les développements subséquents: toute la philosophie de saint Bonaventure serait incluse dans cette expérience initiale: *nata est anima ad percipiendum bonum infinitum, quod Deus est, ideo in eo solo debet quiescere et eo frui*⁴. De ce texte, M. Gilson tire les conclusions les plus imprévues. Après avoir établi que « le problème de la distinction entre la foi et la théologie d'une part, la raison et la philosophie d'autre part, se résout . . . aussi simplement dans la doctrine de saint Bonaventure que dans celle d'Albert le Grand et de saint Thomas d'Aquin » (p.94; 2e éd., p.80), M. Gilson nous avertit que la simplicité même de cette solution fait oublier un

* La première partie de cette étude est parue dans le *Laval théologique et philosophique*, Vol. VI, no 1, 1950.

1. *La Philosophie de saint Bonaventure*, Paris 1924, pp.463-464; 2e éd., Paris 1943, pp.388-390.— Pour l'utilité du lecteur, nous citerons désormais les deux éditions. Chaque fois qu'un renvoi à une opinion de M. Gilson sera fait sans indication de l'œuvre, il s'agira de l'ouvrage cité présentement.

2. Deuxième éd., p.409, note aux pp.89-115: « La philosophie de saint Bonaventure n'est effectivement qu'un moment de sa théologie ». Voir aussi *The Unity of Philosophical Experience*, New York 1941, pp.49-59.

3. *La critique de la raison naturelle*, pp.89-118; 2e éd., pp.76-100.

4. I Sent., d.1, a.3, q.2, Resp.

autre problème qui vient se greffer sur le premier et que l'on a tendance à confondre avec lui, alors qu'il en est très différent : celui de notre capacité réelle d'ériger, par les seules ressources de notre raison et dans notre situation actuelle, cette science rationnelle qu'est la philosophie. Ce problème comporte lui-même deux aspects. En droit, la raison est radicalement bonne, puisque nous la tenons de Dieu, et il n'y a rien que de légitime et de sûr à la suivre¹, car elle ne saurait, par elle-même, nous conduire à l'erreur. Mais cela laisse intacte la question de fait : sommes-nous capables de nous servir sans nous tromper de cette lumière infaillible ? A ce nouveau et dernier problème, saint Bonaventure répondrait résolument par la négative.

S'il y a eu, en fait, de vraies philosophies c'est uniquement « parce que la raison qui les a élaborées s'est trouvée confortée par un secours surnaturel », dont la nature varie selon les périodes de l'humanité. Avant Jésus-Christ, ce secours se présentait sous la forme de l'exaucement d'un désir, d'une prière qui tournait la raison vers Dieu. Ce fut le cas de Salomon, dont toute la science venait de Dieu, et de Platon, dont la philosophie « était, d'intention première, une philosophie de l'au-delà, situant les raisons des choses hors des choses mêmes au point de leur dénier parfois avec excès toute subsistance propre; une philosophie de l'insuffisance des choses et de la science que nous en avons » (pp.98-99; 2e éd., p.84). Cependant, même lorsque saint Bonaventure parle de la philosophie exemplariste de Platon comme d'une philosophie vraie, ce n'est que d'une façon très relative. En réalité, Platon et ses disciples sont demeurés dans les ténèbres de l'erreur : « s'ils apercevaient et fixaient exactement le but, ils ignoraient les voies hors desquelles nul ne saurait y parvenir » (p.102; 2e éd., p.87). Ils ont erré particulièrement en morale pour deux raisons capitales : premièrement, ils ignoraient la véritable fin de l'homme; deuxièmement, ils ignoraient la résurrection future. Ces deux vérités ne sont accessibles que par la foi. C'est pourquoi, « aucune partie de la philosophie ne peut s'achever d'elle-même et tout philosophe que n'éclaire pas le rayon de la foi tombe inévitablement dans l'erreur » (p.103; 2e éd., p.88).

Ce qui revient très clairement à dire, de conclure M. Gilson, que même si saint Bonaventure a formellement reconnu l'existence d'une lumière de la raison spécifiquement distincte de celle de la foi, même

1. « Réfléchissons d'ailleurs, ajoute M. Gilson (p.95; 2e éd., p.81), aux caractères distinctifs que nous lui avons attribués : elle est absolument évidente et confère à la pensée une certitude infaillible; ce sont là des qualités qui ne s'expliqueraient jamais du point de vue de la nature humaine considérée en elle-même, et cette immutabilité de nos connaissances rationnelles suppose précisément qu'elle est surnaturelle dans son principe comme le seront plus tard la lumière de la foi ou les dons du Saint-Esprit qui la compléteront ». — Nous aimons à croire que M. Gilson exprime très inadéquatement sa pensée. L'évidence rationnelle est assurément, pour saint Bonaventure comme pour tous les scolastiques, le trait caractéristique de la connaissance philosophique. Cela ne suppose pas et n'entraîne pas non plus que notre certitude rationnelle soit *infaillible*, encore moins *surnaturelle* dans son principe. Ce sont là des confusions sur lesquelles nous devons revenir plus loin.

s'il a nié de la manière la plus expresse que l'esprit humain puisse croire ce qu'il embrasse déjà parfaitement par la raison, il n'en a pas pour autant admis l'autonomie de la science philosophique, pour la raison bien simple que le problème du principe de la science ne se confond pas avec celui de son objet. De toute évidence, la raison n'a pas besoin de la foi pour connaître les premiers principes, ni la nature de chaque être particulier, ni l'usage qu'on peut en faire pour les besoins de la vie. La philosophie d'Aristote a donc pu se constituer sans la foi, précisément parce qu'elle ne considère pas les choses en fonction du véritable objet de la philosophie. Le platonisme, au contraire, est vrai dans son principe. Mais, précisément parce que son objet est Dieu, c'est-à-dire un être totalement intelligible et infini, cette philosophie ne peut se constituer par elle-même : l'ignorance de tout ce qui lui en échappe introduit l'incertitude et l'erreur au sein même de ce qu'elle connaît. Sans le secours de la foi, la raison échouera donc lamentablement dans son entreprise (p.105; 2e éd., p.89). Ainsi, la vraie philosophie devient, pour le Docteur Séraphique, « une réflexion de la raison guidée par la foi et une interprétation des objets ou des êtres donnés dans l'expérience prise du point de vue de ce que la révélation permet à notre raison d'en dire » (p.106; 2e éd., p.90). Ainsi, malgré la distinction spécifique de la foi et de la raison, sa philosophie se présente essentiellement comme une discipline où science et croyance par rapport au même objet se rencontrent et s'entr'aident mutuellement, car « lorsqu'il s'agit d'un objet transcendant à la pensée humaine, on peut et même l'on doit le savoir et le croire à la fois et sous le même rapport » (pp.106-107; 2e éd., pp.90-91).

Comme M. Gilson le note lui-même, c'est là le point décisif de toute son interprétation de la doctrine bonaventurienne. C'est aussi, il faut l'avouer, le plus stupéfiant ! Les conclusions qui en découlent immédiatement mettent en jeu l'existence même de toute théologie naturelle et jusqu'à la valeur rationnelle des preuves de l'existence de Dieu; celles-ci n'ont plus aucune valeur si la foi ne les contient et ne les dirige; la connaissance rationnelle de l'existence de Dieu ne nous dispense pas d'y croire (pp.108-109; 2e éd., pp.92-93). Pour saint Bonaventure, il est donc « de l'essence de la philosophie comme telle, qu'elle ne se suffise pas à elle-même et requière l'irradiation d'une lumière plus haute pour mener à bien ses propres opérations »¹.

1. L'étude de la théologie mystique de saint Bonaventure apporterait, au jugement de M. Gilson, une confirmation à cette interprétation dont il sent, mieux que personne, le caractère insolite (pp.111-114; 2e éd., pp.94-97). Selon lui, la théologie naîtrait, dans la doctrine bonaventurienne, non pas simplement de l'investigation rationnelle du donné révélé, mais de l'illumination de la grâce et des dons du Saint-Esprit, particulièrement des dons de science et d'intelligence; intégrée à la théologie, la philosophie aurait la même origine. Nous ne nous arrêterons pas à l'argumentation mise ici en œuvre par le subtil historien, car elle va à l'encontre des affirmations les plus formelles et les plus constantes du Docteur Séraphique. La théologie est assurément distincte de la foi, mais elle en procède immédiatement, comme la philosophie procède immédiatement de la raison: « Quaedam est [scientia] quae consistit in intellectu pure speculativo; et haec est fundata super principia rationis, et haec est scientia acquisita de quacumque creatura, sicut scientia humanae philosophiae. Quaedam autem est [scientia] quae consistit in intellectu inclinato ab affectu; et haec est fundata super principia fidei et nihilominus acquisita; et haec est

Nous nous excusons d'avoir rapporté si longuement l'argumentation de M. Gilson. Le but de cet article ne nous laissait guère d'autre alternative. La méthode même de M. Gilson nous l'imposait, car elle est un parfait exemple de celle qu'il attribue à saint Bonaventure: « la systématisation y est telle que la notion même de fragment en arrive à ne plus avoir aucun sens » (p.460; 2e éd., pp.385-386). On peut rejeter ou admettre en bloc, son interprétation, il n'est pas loisible d'en admettre les prémisses et d'en rejeter les conclusions, ni même de faire un choix entre elles, car les prémisses contiennent implicitement tous les développements subséquents. C'est pourquoi nous les avons soulignées avec tant d'insistance.

* * *

Lorsque M. Gilson ouvre son chapitre sur *la critique de la raison naturelle* par cette assertion que « toute la philosophie bonaventurienne se trouve incluse dans cette expérience initiale que l'âme est naturellement apte à percevoir le bien infini qu'est Dieu et partant ne peut trouver son repos et sa jouissance qu'en lui seul », c'est la conclusion du chapitre entier qu'il engage. Si l'*objet propre* de la philosophie, n'est autre que Dieu, comme M. Gilson l'affirme sans aucun texte à l'appui (p.105; 2e éd., pp.89-90), notre raison, quoique spécifiquement distincte, est évidemment impuissante à la constituer sans le concours de la foi. La vraie philosophie devient nécessairement « une réflexion de la raison guidée par la foi et une interprétation des objets ou des êtres donnés dans l'expérience prise du point de vue de ce que la révélation permet à notre raison d'en dire » (p.106; 2e éd., p.90). Les philosophes qui ont conclu de la spécificité de la raison à l'autonomie de la philosophie, ont donc confondu le problème du principe de la science avec celui de son objet.

Avant de considérer le bien-fondé historique d'une telle argumentation, une constatation préliminaire s'impose. Lorsque saint Bonaventure place dans la perception de Dieu la satisfaction de toutes les aspirations de l'homme et partant sa béatitude parfaite, loin d'énoncer le principe spécificateur de sa pensée, particulièrement de sa pensée philosophique, il ne fait que rappeler la doctrine de tous les maîtres chrétiens sur la fin ultime de l'homme. Saint Thomas d'Aquin, pour ne pas parler de saint Augustin, s'exprime à ce sujet, avec une insistance

scientia Sacrae Scripturae, quam nullus habere potest nisi saltem habeat fidem informem » (III Sent., d.35, q.2, Resp.). Si la théologie ne requiert que la foi informe pour s'édifier, elle est certainement antérieure aux dons du Saint-Esprit. Saint Bonaventure l'affirme d'ailleurs catégoriquement dès cette époque, répondant ainsi à l'avance à l'argumentation de son historien: « Ad illud quod obicitur, quod intelligentia Scripturarum spectat ad donum scientiae, dicendum quod, sicut prius tactum fuit de cognitione eorum quae sunt fidei, quod non principaliter spectant ad donum ipsius scientiae, sed quodam modo antecedenter et quasi presuppositive, sic etiam intelligendum est de intelligentia Sacrae Scripturae » (Ibid., ad 4). Si la théologie elle-même est antérieure et comme presupposée au don de science, à combien plus forte raison la philosophie, elle-même antérieure et presupposée, comme nous le verrons plus loin, à la théologie. La doctrine bonaventurienne n'offre aucune variation à ce sujet.

et en des termes qui le rapprochent singulièrement de saint Bonaventure¹. Aristote et Platon, pour s'exprimer avec moins de force et d'exactitude que les théologiens et philosophes catholiques, ont clairement formulé cette insatiabilité de l'âme humaine que rien de fini ne saurait satisfaire. Comment, dès lors, ce principe pourrait-il caractériser la philosophie bonaventurienne et en faire quelque chose de tout à fait exclusif, en dehors de toute perspective traditionnelle ?

C'est que M. Gilson fait intervenir ici deux présupposés : premièrement, que la fin de l'âme humaine et de ses activités, partant de l'intelligence elle-même, est également l'objet propre de la philosophie ; deuxièmement, que, contrairement à ce qui a lieu pour saint Thomas, saint Bonaventure refuse « de considérer comme légitime à l'intérieur de ses limites mêmes » une science purement rationnelle de Dieu. Certes, science et croyance s'excluent naturellement lorsqu'il s'agit d'un même objet intégralement connu, mais, « lorsqu'il s'agit d'un objet transcendant à la pensée humaine, on peut et même l'on doit le savoir et le croire à la fois et sous le même rapport » (pp.106-107; 2e éd., pp.90-91). De toute évidence, la possibilité d'un état de conscience où science et croyance peuvent coexister à l'égard d'un même objet *simultanément et sous le même rapport*, est la condition essentielle de son interprétation de la philosophie bonaventurienne. La première question est donc de savoir si les textes évoqués par M. Gilson, commandent vraiment une telle affirmation.

Dans son *Commentaire sur les Sentences*, au traité de la foi, le Docteur Séraphique pose deux questions au sujet de la coexistence de la foi et de la science² : premièrement, la foi peut-elle porter sur des objets dont on a la vision sensible ? deuxièmement, la foi peut-elle porter sur des objets dont on a une connaissance scientifique³ ? Ces deux questions sont étroitement solidaires l'une de l'autre et leur solution respective relève essentiellement d'un même principe. C'est pourquoi on ne saurait les séparer pour bien interpréter la pensée bonaventurienne sur ce point délicat et controversé.

Prenons d'abord le cas de la possibilité de la foi à l'égard d'un objet perçu sensiblement. La réponse qui se présente naturellement à un esprit peu averti des choses de la foi, est que la foi ne peut porter sur un objet que l'on voit de ses propres yeux. Un théologien est plus prudent : il sait à l'avance et par profession que, dans les réalités sensibles et naturelles que perçoivent les sens, se cachent souvent des réalités spirituelles et surnaturelles sur lesquelles ils n'ont aucune prise. Aussi saint Bonaventure répond-il à une question si simple par une distinction fondamentale, basée sur les données les plus certaines de la foi. La clarté de son exposé nous dispensera de tout commentaire³ :

1. Voir particulièrement *Sup. I lib. Sent.*, d.1, q.2, a.1; *Contra Gentiles*, I, cap.43; III, cc.48 et 50; *Ia IIae*, q.1, aa.7-8; q.2, aa.7-8; q.3, aa.1, 6-8.— Pour SAINT BONAVENTURE, voir également *II Sent.*, d.16, a.1, q.1.

2. *III Sent.*, d.24, a.2, qq.1 et 3.

3. *III Sent.*, d.24, a.2, q.1, Resp.: « Respondeo: Dicendum quod quaedam sunt quae subiciuntur sensui exteriori simpliciter et totaliter; et illa videre est clare et perfecte cognos-

Certains objets tombent sous les sens extérieurs d'une façon absolue et totale; voir ces objets, c'est les connaître clairement et parfaitement et, à leur égard, l'habitus ou la connaissance de la foi ne peut coexister avec la vision sensible, parce que cette vision ou connaissance exclut toute énigme et toute connaissance énigmatique.

Il y a par contre d'autres objets qui tombent sous les sens selon quelque chose d'eux-mêmes, de telle sorte que quelque chose d'eux-mêmes leur demeure quand même caché, et, au sujet de tels objets, la vision relative à l'un peut fort bien coexister avec la crédulité de la foi relative à l'autre: vision selon ce qui est manifeste aux sens, crédulité de la foi relative à ce qui leur est caché. C'est ainsi qu'il faut l'entendre du Christ. Car le Christ apparaissait aux sens selon sa nature humaine et corporelle, mais, selon sa nature divine, il échappait à tout sens. Et ainsi, la même personne et la même hypostase, selon des natures différentes, était à la fois connue et inconnue pour la vue; elle pouvait donc être vue et crue en même temps. Cela est d'ailleurs assez facile à comprendre, si l'on remarque que, relativement à un même objet, la certitude et le doute peuvent exister selon les natures différentes, les aspects différents et les conditions différentes. A supposer, en effet, que le Christ serait ici devant mes yeux, même si je connaissais par la vue que c'est un homme, je ne connaîtrais jamais par la vue qu'il s'agit du Fils de Dieu; pour connaître qu'il est Dieu, il me faudra donc un autre habitus. Et c'est précisément, lorsque Pierre eût dit: *Tu es le Christ, Fils du Dieu vivant*, ce que le Seigneur lui répondit: *La chair et le sang ne te l'a pas révélé*, etc. Il faut donc concéder que la foi et la raison peuvent porter sur un seul et même objet, bien que ce ne puisse être sous le même rapport. Et c'est ce que disent Augustin et Grégoire au sujet de Thomas, lorsqu'ils affirment qu'il 'vit une chose et en crut une autre; il vit un homme et proclama un Dieu en disant: *Mon Seigneur et mon Dieu*'. Et ce qui est affirmé de Thomas, est vrai également des autres Apôtres et de la bienheureuse Vierge, qui, bien qu'elle sût d'expérience certaine avoir conçu sans aucune semence virile, connaissait cependant par l'intermédiaire de la foi qu'elle avait conçu la personne du Verbe¹. En résumé, parce que, dans tous les articles de foi, est impliqué quelque chose de divin — car l'article est une vérité sur Dieu — et ce divin en réalité est caché, il faut concéder les raisons qui montrent que la vision corporelle n'exclut pas la foi.

cere, et circa talia non potest simul et semel esse habitus sive cognitio fidei cum visione exteriori, pro eo quod visio sive cognitio illa excludit omne aenigma et cognitionem aenigmaticam. Quaedam autem sunt quae sic subiacent sensui secundum aliquid sui ut secundum aliquid sui lateant ipsum sensum, et circa talia bene potest simul et semel esse visio secundum unum, et credulitas fidei secundum aliud: visio secundum id secundum quod patet; credulitas fidei secundum id secundum quod latet. Et hoc modo est in Christo intelligere. Nam Christus secundum naturam assumptam et corpoream Apostolorum sensibus apparebat, secundum autem divinam naturam omnem sensum latebat; et eadem natura et hypostasis secundum diversas naturas simul erat sensui cognita et incognita. Et illud est satis facile intelligere, si quis attendat quoniam circa idem potest esse certitudo et dubitatio secundum diversas naturas et diversos respectus et diversas condiciones. Esto enim quod hic sit Christus coram oculis meis, etsi visu cognoscam ipsum esse hominem, nunquam tamen per visum cognoscam ipsum esse Filium Dei; ideo alius habitus necessarius est ad hoc quod cognoscam ipsum esse Deum. Et hoc est quod Dominus dixit Petro, quando dixerat: *Tu es Christus, Filius Dei vivi: Caro et sanguis non revelavit tibi etc.* Concedendum est igitur quod fides et visio possunt esse circa unum et eundem, quamvis non secundum eundem. Et hoc est quod dicit Augustinus et Gregorius de Thoma, quod 'aliud vidit et aliud credidit; hominem vidit et Deum confessus est dicens: *Dominus meus et Deus meus*'. Et sicut de Thoma dicitur, ita etiam de ceteris Apostolis et de beata Virgine, quae, quamvis certitudinali experientia sciverit se concepisse sine virili semine, tamen se concepisse personam Verbi novit mediante fide. Et breviter, quia in omnibus articulis implicatur aliquid divinum, quia articulus est veritas de Deo, et illud quidem latet: ideo concedendae sunt rationes ostendentes quod visio corporalis fidem non excludit ».

1. On remarquera avec intérêt que saint Thomas d'Aquin exprime la même opinion au sujet de la maternité de la sainte Vierge: « Ad septimum dicendum, quod Beata Virgo poterat quidem scire quod filium non ex virili commixtione conceperat: qua autem virtute conceptio illa facta fuerat non potuit scire; sed credidit angelo, dicenti, Luc, I, 35: *Spiritus sanctus superveniet in te, et virtus Altissimi obumbrabit tibi* » (*De Veritate*, q.14, a.9, ad 7).

La doctrine du Docteur Séraphique est donc claire : la foi et la vision sensible peuvent porter sur le même objet matériel, par exemple Jésus de Nazareth, mais pas sur le même objet formel ; la vision sensible nous montre en lui l'homme, la foi, le Verbe uni hypostatiquement à cet homme. Foi et vision sensible portent sur un même sujet ou objet matériel (*de eodem*), mais non sur le même objet formel (*non secundum idem*).

Le caractère d'obscurité et d'énigme de la foi n'a donc aucunement échappé au maître franciscain, pas plus que le caractère d'évidence de la perception sensible. Avec saint Paul, il définit la foi comme le fondement des choses qu'il faut espérer et la manifestation des choses cachées : *substantia rerum sperandarum et argumentum non apparentium* (*Ad Hebr.*, 11,1). Il considère même cette définition comme tellement parfaite qu'aucun philosophe n'aurait pu la définir avec plus d'art et de perfection¹. Mais il n'ignore pas que si la vision béatifique exclut toute énigme et enlève toute obscurité au sujet des choses divines, il n'en est pas ainsi de la perception sensible, particulièrement au sujet du Christ. Bien que son humanité ait été manifeste, sa personnalité divine n'en demeurerait pas moins cachée. C'est pourquoi, même pour ceux qui le voyaient souffrir, il y avait place pour la foi et la croyance : ils voyaient souffrir un homme, mais ils savaient seulement par la foi que, par cet homme, un Dieu souffrait également en raison de l'union hypostatique². La vue sensible d'une chose enlève donc le caractère volontaire de la certitude de foi pour cela même qui tombe sous les sens, mais non pour ce qui leur demeure caché³. C'est pourquoi, s'il est vrai de dire que la foi est formellement ce qui n'apparaît pas et n'est pas vu, par accident et par concomitance, on peut dire aussi qu'elle porte sur certaines choses qui apparaissent, en autant qu'une seule et même chose, sous différents aspects de sa réalité existentielle, peut être à la fois manifeste et obscure⁴.

1. *III Sent.*, d.23, a.1, q.5.—Après avoir longuement expliqué cette définition de l'Apôtre, saint Bonaventure conclut en ces termes : « Et sic patet quod praedicta notificatio nihil continet superfluum, nihil diminutum; nec in ea clausula nec dictio, immo etiam nec syllaba otiosa. Fatendum est igitur ipsam esse convenienter et secundum artem assignatam, ita quod in se habet veritatem, convertibilitatem, evidentiam et sufficientiam adeo perfecte et complete ut nec peritissimi philosophorum possent eam artificialius et completius assignare » (*Ibid.*, Resp.).

2. *III Sent.*, d.24, a.2, q.1, ad 3 : « Ad illud quod obicitur, quod visio patriae tollit fidem Divinitatis, dicendum quod non est simile, pro eo quod visio patriae excludit omne aenigma et aufert omnem latentiam; non sic visio viae. Quamvis enim Christus appareret quantum ad naturam humanam, latebat tamen quantum ad personam. Unde, Christo demonstrato, istum pati erat visum et creditum : visum, in quantum demonstrat suppositum humanae naturae; sed creditum, in quantum demonstrat personam sive hypostasim divinae naturae ».

3. *Ibid.*, ad 4 : « Ad illud quod obicitur ultimo, quod credere est difficile et voluntarium, dicendum quod visio corporalis, sicut dictum est, quia non tollit latentiam, ideo non tollit difficultatem; nec tollit arbitrii libertatem ex ea parte ex qua latet. Cum enim dicit quod non est difficile nec voluntarium credere quod quis videt, dicendum quod verum est secundum id secundum quod videt; sed tamen totus Christus secundum omnem sui naturam visioni non subiacebat; et ideo ratione illius naturae et personae voluntarium et difficile erat credere. Facile enim erat credere quod ille homo pateretur ab his qui videbant Christum pati, sed difficillimum erat credere quod Deus esset qui pateretur; nec hoc credebant aliqui nisi qui volebat et quem illuminatio fidei adiuvalet ».

4. *Ibid.*, ad 2 : « Quod enim dicitur fides esse de non apparentibus et non visis, hoc dicitur quia fides de illis est secundum eam naturam secundum quam non apparent; et eo ipso est de ipsis quae non apparent, quia secundum aliquid sui latent. Sed ex hoc

M. Gilson ne semble pas avoir remarqué ces textes; du moins, il ne les utilise pas dans l'étude plus complexe et plus difficile du problème de la coexistence de la science et de la foi chez le même homme à l'égard du même objet¹. Le fait est d'autant plus étrange que saint Bonaventure lui-même, en raison de l'évidente connexité des deux problèmes, l'y invitait expressément². En se rendant à cette invitation, l'éminent historien eût évité une méprise regrettable.

Avant d'aborder la réponse du Docteur Séraphique, il n'est pas inutile d'attirer l'attention sur l'énoncé même de la question qu'il pose. Alors que saint Thomas d'Aquin demande *Utrum fides possit esse de rebus scitis*³, ou encore *Utrum ea quae sunt fidei possint esse scita*⁴; saint Bonaventure formule la question dans les termes suivants: *Utrum fides sit de his de quibus habetur cognitio scientialis*. Pour qui y regarde de près, le problème n'est pas le même. Le Docteur Angélique traite des objets formels de la foi et de la science, et demande si ce que l'on sait déjà de science certaine peut être également objet de foi; le Docteur Séraphique considère, au contraire, l'objet matériel de notre connaissance et demande si la foi peut porter sur des objets dont on a, par ailleurs, une connaissance scientifique. Les problèmes n'étant pas les mêmes, on ne sera pas surpris si leurs solutions ne sont pas formulées dans les mêmes termes. Celle de saint Thomas est bien connue: *impossibile est quod ab eodem idem sit scitum et creditum*⁵. Précisément parce que la question est formulée du point de vue du sujet ou de l'objet matériel, la réponse de saint Bonaventure est plus complexe. Examinons-en soigneusement la teneur:

Il y a, dit le Docteur Séraphique⁶, une double connaissance de Dieu: la connaissance de compréhension et la connaissance par voie de raisonnement.

non excluditur quin quasi per accidens et per concomitantiam posset dici quod fides sit de aliquibus quae apparent, pro eo quod unum et idem, sicut prius ostensum est, potest simul apparere et latere ».

1. Saint Thomas d'Aquin souligne avec raison cette plus grande difficulté dans le *De Veritate*, q.14, a.9, tout au début de sa réponse à la question *Utrum fides possit esse de rebus scitis*. Après avoir cité un texte où saint Augustin rappelle que l'on croit ce qui ne tombe pas sous les sens et que l'on voit ce qui est présent aux sens soit de l'âme, soit du corps, le Docteur Angélique continue en ces termes: « Quae quidem doctrina evidens est in his quae praesto sunt corporis sensibus, in quibus manifestum est quid praesto sit corporis sensibus et quid non. Sed in sensibus animi cum quid praesto esse dicatur, magis latet ». Une fois de plus, le procédé augustin-bonaventurien, qui va de la connaissance sensible à la connaissance intellectuelle, est donc en parfaite harmonie avec les principes de la méthodologie aristotélico-thomiste.

2. *III Sent.*, d.24, a.2, q.3, Resp.: « Unde, sicut in praecedentibus dictum est quod fides potest stare cum visione exteriori, quia habet coniunctam latentiam circa personam Christi, sic intelligendum est circa habitum fidei et talem modum sciendi quod possunt se simul in eodem et respectu eiusdem compati ».

3. *In III Sent.*, d.24, a.2, qa.2; *De Veritate*, q.14, a.9.

4. *IIa IIae*, q.1, a.5.

5. *IIa IIae*, q.1, a.5, c.

6. *III Sent.*, d.24, a.2, q.3, Resp.: « Ad praedictorum intelligentiam est notandum quod duplex est cognitio, scilicet apertae comprehensionis et manuactione ratiocinationis. Si loquamur de scientia apertae comprehensionis, quo modo cognoscitur Deus in patria, sic non compatitur secum fidem, ut simul idem sit scitum et creditum, pro eo quod talis cognitio simpliciter excludit aenigma. Et hoc melius apparebit infra, cum agatur de evacuatione virtutum, quare videlicet et qualiter fidei actus per visionem excludatur et evacuetur. Et de hac scientia Sanctorum auctoritates dicunt et communis opinio magistrorum tenet hoc esse verum quod idem non potest esse simul scitum et creditum ».

Si nous parlons de la première, c'est-à-dire de la science de compréhension, de la façon dont Dieu est connu au ciel, une telle science n'est pas compatible avec la foi de telle sorte que la même chose serait sue et crue, pour cela même qu'une telle connaissance exclut toute énigme. Et c'est de cette science que les autorités des Saints et l'opinion commune des Maîtres soutiennent qu'il est vrai de dire que la même chose ne peut être à la fois sue et crue.

Sur cette première partie, aucune particularité ne mérite de retenir l'attention. Saint Bonaventure rejette, avec tous les autres scolastiques, la compossibilité de la foi et de la science de vision pour le même motif qu'eux tous: parce que la science de vision donne aux Bienheureux une connaissance claire et immédiate de la nature divine, la foi ne saurait rien y ajouter. Tout ce que notre intelligence peut naturellement et surnaturellement connaître de Dieu, elle le voit sans voiles par la vision béatifique. Au ciel, rien de ce que nous pouvons connaître de Dieu ne nous sera caché; il n'y aura plus de place pour la foi.

En est-il ainsi sur la terre? La connaissance de Dieu que nous y pouvons acquérir par voie de raisonnement est-elle si grande et si profonde que la foi n'y puisse rien ajouter? Le prétendre, ce serait affirmer que nous pouvons voir Dieu en lui-même dès ici-bas; ce serait aussi nier la compossibilité d'une théologie naturelle et d'une théologie surnaturelle, du moins en ce qui concerne les attributs relatifs ou communs de Dieu: unité, vérité, bonté, sagesse, justice, miséricorde, puissance, etc. Telles semblent avoir été les préoccupations du Docteur Séraphique dans la deuxième partie de sa solution du problème de la coexistence de la science et de la foi à l'égard d'un même objet. Après avoir rappelé l'opinion de ceux qui nient la possibilité de cette coexistence en raison de la diversité de l'objet formel *quo* de la science et de la foi, il continue en ces termes¹:

La position des autres est celle-ci: à l'égard d'un seul et même objet, la science par voie de raisonnement peut coexister avec l'habitus de foi, selon l'exposition que fait Augustin, XIV De Trinitate, de cette parole de l'Apôtre: *Alii*

1. *Ibid.*: « Aliorum vero positio est quod de uno et eodem simul potest haberi scientia manuductione ratiocinationis cum habitu fidei, iuxta quod dicit Augustinus, XIV De Trinitate, exponens illud Apostoli: *Alii datur per Spiritum sermo sapientiae, alii sermo scientiae*: 'Huic scientiae tribuo illud quo fides saluberrima, quae ad veram beatitudinem ducit, gignitur, nutritur, defenditur, roboratur; qua scientia non pollent plurimi fideles, licet habeant fidem'. Et Richardus de Sancto Victore dicit quod 'ad ea quae fidei sunt, non tantum possunt haberi rationes probabiles, sed etiam necessariae, licet eas interdum contingat nos latere'. Unde aliquis credens Deum esse unum, creatorem omnium, si ex rationibus necessariis incipiat idem nosse, non propter hoc desinit fidem habere; vel si etiam prius nosset, fides superveniens talem cognitionem non expelleret, sicut per experientiam patet. Ratio autem quare talis scientia simul potest esse de eodem cum ipsa fide, ita quod una cognitio alteram non expellat, est quia scientia manuductione ratiocinationis, licet aliquam certitudinem faciat et evidentiam circa divina, illa tamen certitudo et evidentia non est omnino clara, quamdiu sumus in via. Quamvis enim aliquis possit rationibus necessariis probare Deum esse et Deum esse unum, tamen cernere ipsum divinum esse et ipsam Dei unitatem et qualiter illa unitas non excludat personarum pluralitatem, non potest nisi per iustitiam fidei emundetur. Unde illuminatio et certitudo talis scientiae non est tanta quod, habita illa, superfluat illuminatio fidei, immo valde est cum illa pernecessaria. Et huius signum est, quia, licet aliqui philosophi de Deo sciverint multa vera, tamen, quia fide caruerunt, in multis erraverunt vel etiam defecerunt. Unde, sicut in praecedentibus dictum est quod fides potest stare cum visione exteriori, quia illa habet coniunctam latentiam circa personam Christi, sic intelligendum est circa habitum fidei et talem modum sciendi quod possunt se simul in eodem et respectu eiusdem compati ».

datur per Spiritum sermo sapientiae, alii sermo scientiae: « A cette science il faut attribuer ce par quoi la foi très salutaire, qui conduit à la vraie béatitude, est engendrée, nourrie, défendue, fortifiée; science dont la plupart des fidèles sont privés, bien qu'ils aient la foi. » Et Richard de Saint-Victor affirme que, « pour ce qui appartient à la foi, non seulement il peut y avoir des raisons probables, mais même des raisons nécessaires, bien qu'il arrive qu'elles nous soient encore cachées ». C'est pourquoi si quelqu'un, croyant que Dieu est un, créateur de toutes choses, commence à connaître ces vérités par des arguments nécessaires, il ne cesse pas pour autant d'avoir la foi; ou, s'il connaissait déjà cette vérité, la foi, en s'y surajoutant, ne chasserait pas une telle connaissance, comme l'expérience le prouve.

La raison pour laquelle une telle science peut coexister à l'égard du même objet avec la foi elle-même, en sorte qu'une connaissance ne chasse pas l'autre, est celle-ci: bien que la science par voie de raisonnement produise quelque certitude et quelque évidence au sujet des choses divines, cette certitude et cette évidence, toutefois, ne sont pas absolument claires tant que nous sommes ici-bas. Bien qu'on puisse prouver par des raisons nécessaires que Dieu existe et que Dieu est un, on ne peut toutefois, à moins d'être purifié par la justice de la foi, voir l'être divin lui-même et l'unité même de Dieu et comment cette unité n'exclut pas la pluralité des personnes. C'est pourquoi l'illumination et la certitude d'une telle science n'est pas tellement grande que, pour celui qui la possède, l'illumination de la foi devienne superflue: bien plus elle demeure souverainement nécessaire avec cette science. En voici l'indice: bien que quelques philosophes aient su, au sujet de Dieu, beaucoup de choses vraies, cependant, parce qu'ils furent privés de la foi, ils ont erré ou encore sont demeurés en-deça de la vérité en plusieurs points.

C'est pourquoi, comme il a été dit précédemment que la foi peut demeurer avec la vision extérieure du Christ parce que celle-ci comporte une obscurité en ce qui concerne sa personne, ainsi faut-il entendre, au sujet de l'*habitus* de foi et de ce mode de science, qu'ils sont compatibles l'un avec l'autre dans la même personne et à l'égard du même objet.

Selon M. Gilson, ce texte signifierait que, « lorsqu'il s'agit d'un objet transcendant à la pensée humaine, on peut et même l'on doit le savoir et le croire à la fois et *sous le même rapport* »¹. En vérité, nous ne trouvons ici rien d'une telle doctrine. *In eodem et respectu ejusdem*, tel que l'écrit saint Bonaventure, ne peut, à la lumière du contexte, que signifier dans le même [homme] et à l'égard du même [objet]. En aucune façon, en tout cas, il ne peut signifier *sous le même rapport*. Le renvoi explicite à la question où le maître franciscain explique la compatibilité de la foi avec la vision corporelle à l'égard d'un même objet matériel par le fait que la foi nous apprend de ce même objet une vérité que le sens ne saurait nous manifester et qui, partant, lui demeure cachée, non moins que l'évocation expresse du mystère de la personne divine du Christ que rien ne révèle au sens de la vue, interdisent une telle interprétation. Si saint Bonaventure affirme que la foi et la science peuvent porter toutes deux sur le même objet, il ne veut certainement pas dire que ce soit *sous le même rapport*, mais au contraire sous des rapports différents ou selon un autre aspect formel: *non secundum idem*.

1. P.107; 2e éd., p.91. Le souligné est de nous.

Que telle soit bien la signification de ce texte, saint Bonaventure l'indique formellement en réponse à une objection tirée du caractère de nécessité de la connaissance scientifique, en opposition avec le caractère de l'assentiment de la foi. Nous ne pouvons, dit l'objection¹, rejeter ce que nous connaissons scientifiquement, par voie de démonstration; au contraire, nous pouvons fort bien admettre ou rejeter ce que nous croyons, car l'assentiment de foi est volontaire; la connaissance scientifique ne peut donc pas demeurer, à l'égard d'une même chose, avec la foi elle-même. A cette objection classique, le Docteur Séraphique répond exactement dans le sens que nous venons d'expliquer²:

A ce qu'on objecte, que le savant ne peut rejeter ce qu'il sait, il faut répondre que cela est vrai quant à ce qu'il en connaît; mais il peut rejeter ce qui lui en demeure caché, et, sous ce rapport, la crédulité de la foi lui est nécessaire. Ainsi un philosophe capable de prouver de façon nécessaire que Dieu est un, ne peut rejeter cette vérité; si quelqu'un, cependant, lui disait que cette vérité est compatible avec la pluralité, il le rejetterait, car cela lui demeure caché et excède le pouvoir de sa connaissance et de sa science.

C'est évidemment ce texte que M. Gilson a sous les yeux lorsqu'il attribue à saint Bonaventure les lignes suivantes (p.108; 2e éd., p.92):

Lorsqu'un philosophe sait prouver l'unité de Dieu par une démonstration nécessaire, il ne peut la nier; il la nierait cependant si on lui disait que cette unité est compatible avec une certaine multiplicité, parce qu'il l'ignore et qu'une telle connaissance excède la portée de ses facultés naturelles.

Nous regrettons de devoir encore rejeter cette interprétation. Ce que le philosophe capable de prouver l'unité de Dieu de façon nécessaire rejetterait, si quelqu'un lui disait que cette unité est compatible avec la pluralité, ce n'est pas l'unité divine elle-même, puisque saint Bonaventure vient de dire qu'il ne peut pas rejeter cette vérité, mais uniquement la compatibilité de cette unité avec la pluralité des personnes, compatibilité dont la nature n'offre aucun exemple et qui dépasse, pour autant, l'entendement naturel. La foi vient ici, non pas se substituer à la raison, mais la parfaire et lui permettre de se former un concept plus clair et plus adéquat de cet attribut divin.

Il en est ainsi, d'une façon générale, pour tout ce qui concerne Dieu, sa nature et ses opérations. Bien que nous puissions connaître naturellement la transcendance et la puissance de Dieu, nous ne pourrions cependant jamais comprendre, en nous limitant aux seules forces de la raison, comment la Majesté suprême a pu s'unir à notre humanité, comment la Toute-Puissance a pu créer temporellement l'univers sans aucun changement en elle-même, et autres affirmations semblables qui semblent répugner aux conceptions communes de l'âme. Les plus hautes vérités concernant l'être divin sont demeurées cachées aux philo-

1. III Sent., d.24, a.2, q.3, Sed cont., 3.

2. Ibid., ad 3: « Ad illud quod obicitur, quod sciens non potest dissentire ab eo quod scit, dicendum est quod verum est quantum ad id quod de eo cognoscit; quantum tamen ad id quod latet, ex illo dissentire potest; et ratione illius est necessaria sibi credulitas fidei, sicut aliquis philosophus sciens probare Deum esse unum ratione necessaria, ab hoc non potest dissentire; dissentiret tamen ab hoc, si quis diceret quod illa unitas potest compati secum pluralitatem; quod quidem eum latet et excedit vires cognitionis suae et scientiae ». — Voir S. THOMAS D'AQUIN, *De Veritate*, q.14, a.9, ad 8.

sophes, alors qu'elles sont maintenant manifestes aux simples fidèles, précisément parce qu'elles relèvent non pas de la lumière naturelle de l'intelligence, mais de l'illumination supérieure de la foi. C'est pourquoi saint Bonaventure soutient qu'une seule et même réalité peut être à la fois objet de science et de foi, quoique ce ne puisse être sous le même aspect formel¹.

L'intention manifeste du Docteur Séraphique, en tous ces textes, est donc de faire ressortir l'importance et la nécessité, même pour le philosophe, d'une connaissance d'un ordre supérieur qui lui donne une conception plus claire, et partant plus adéquate, de l'être divin. Éminemment connaissable en lui-même, Dieu ne peut toutefois être connu de l'intelligence humaine que par l'intermédiaire des créatures². Nous connaissons Dieu, ici-bas, dans des concepts analogues, communs à lui et à la créature, et non dans un concept propre à lui seul. Lors donc que nous prouvons l'existence de Dieu par la considération de la contingence ou de l'imperfection de la créature, nous affirmons simplement la nécessité d'un efficient premier, d'une fin ultime, ou d'un être parfait, sans pouvoir nous en former une idée propre ou un concept clair, qui nous fasse connaître sa nature en elle-même. Semblablement, lorsque nous prouvons par des raisons nécessaires l'unité de l'être divin, le concept d'unité que nous prédisons de lui par voie d'analogie est également commun à Dieu et à la créature, c'est-à-dire qu'il ne nous dit rien de ce qui est propre et exclusif à l'unité divine: la trinité des personnes. Bien qu'imparfaite, cette connaissance est cependant vraie et la foi, en nous apprenant par surcroît que cette cause première, que nous connaissons déjà rationnellement comme une dans sa nature, est trine en ses personnes, vient parfaire notre concept de l'unité divine sans le supprimer.

1. *Ibid.*, ad 4: « Ad illud quod obicitur quod fides est de his quae sunt supra rationem et scientia de his quae sunt infra, dicendum quod, sicut nihil impedit unum et idem esse latens et patens, sic nihil impedit unum et idem secundum alium et alium cognoscendi modum esse infra et supra, et ita scitum et creditum. Licet enim sempiterna virtus et Divinitas nosci possit per scientiam acquisitam vel etiam innatam, in se, tamen, prout comparatur ad pluralitatem personarum vel ad humilitatem humanitatis nostrae quam Deus assumpsit, omnino supra rationem est et supra scientiam. Si quis enim iudicio rationis et scientiae innitatur, nequaquam crederet possibile quod summa Unitas secum compatiatur pluralitatem personarum, nec quod summa Maiestas uniri possit cum nostra humilitate, nec quod summa Virtus de non operante fiat operans sine sui mutatione, et cetera consimilia quae videntur repugnare communibus animi conceptionibus secundum philosophiam. Unde valde parum attingit scientia cognitionem divinorum nisi fide innitatur, quia in una et eadem re apertissimum est fidei quod occultissimum est scientiae; sicut patet de altissimis et nobilissimis quaestionibus, quarum veritas latuit philosophos, scilicet de creatione mundi, de potentia et sapientia Dei, quae latuerunt philosophos et nunc manifestae sunt Christianis simplicibus. Propter quod dicit Apostolus *stultam fecisse Deum sapientiam huius mundi*, quia omnis sapientia de Deo in via absque fide magis est stultitia quam vera scientia. Deprimit enim perscrutantem in errorem, nisi dirigatur et iuvetur per fidei illuminationem; unde per ipsam non expellitur, sed magis perficitur ». — Ce texte et le précédent ne sont que l'explicitation de l'opinion déjà formulée en termes plus succincts, mais non moins catégoriques, dans le corps même de l'article.

2. Voir I *Sent.*, d.3, p.1, qq.1-2; *Quaestiones de theologia*, q.4, Resp. 2: « Metaphysica enim non notificat Deum nisi quantum ad intentiones corporum, quae sunt simplicitas, veritas, bonitas et huiusmodi, ... » (cf. *Rech. de théol. anc. et méd.*, XVII-1950, p.232); *ibid.*, q.2, Resp.1, ad 3: « Metaphysica est de Deo secundum quod est primum ens, prima causa, primum verum et secundum alias huiusmodi generales condiciones quae tantum ducunt in nudam Dei cognitionem, ... » (cf. *Ibid.*, p.220).

Lorsque, par conséquent, M. Gilson affirme qu'il ne peut pas « exister dans le système de saint Bonaventure de preuves de l'existence de Dieu qui nous dispense d'y croire » (p.109; 2e éd., p.93), on ne saurait accepter son assertion sans réserve. Il n'y a certes pas, pas plus dans cette doctrine que dans celle d'aucun autre scolastique, de preuves de l'existence de Dieu qui nous dispensent de croire pour arriver à une claire et pleine connaissance de l'être divin, mais la foi elle-même n'ajoute rien à la valeur intrinsèque de la preuve rationnelle de son existence, pas plus qu'elle ne l'abolit ou n'en diminue la nécessité. De même, en effet, que la nature de Dieu est ce qu'il y a de plus obscur pour notre intelligence, de même son existence est-elle ce qu'il y a de plus manifeste¹. L'existence de Dieu n'est pas un article de foi, mais un antécédent de la foi²; il n'est méritoire d'y croire que si on y sous-entend la Trinité des personnes ou les autres articles de la foi. La connaissance de l'existence de Dieu est le présupposé (*substramentum*) nécessaire de notre foi et elle est naturellement donnée à l'homme afin qu'il ne puisse être excusé de croire par son ignorance même, si son intelligence, par sa propre nature, ne connaissait rien de Dieu³.

On voit donc en quel sens il faut entendre cette autre proposition de M. Gilson (p.105; 2e éd., p.89):

Alors que certains [philosophes du moyen âge] considèrent comme possible une science purement rationnelle de Dieu qui soit limitée mais non fausse, saint Bonaventure refuse de la considérer comme légitime à l'intérieur de ses limites mêmes, car l'achèvement qui lui manque interdit au fragment qui demeure de se constituer.

1. I *Sent.*, d.8, p.1, a.1, q.2, Resp.: « Intellectus autem noster deficit in cogitatione divinae veritatis quantum ad cognitionem 'quid est', tamen non deficit quantum ad cognitionem 'si est'. Unde Hugo: 'Deus sic ab initio cognitionem suam in homine temperavit, ut sicut nunquam quid esset poterat comprehendere, ita nunquam quia esset poterat ignorari'. Quia ergo intellectus noster nunquam deficit in cognitione Dei 'si est', ideo nec potest ignorare ipsum esse simpliciter nec cogitare non esse »; *ibid.*, ad 4: « Ad illud quod obicitur, quod maxime nos latet, patet responsio, quia maxime nos latet 'quid est', sed tamen maxime patet 'si est' ». Voir également *De Mystério Trinitatis*, q.1, a.1, ad 13, *Op. omn.*, T.V, p.51: « Secundum hoc intelligendum, quod potest sciri quid est Deus perfecte et plene et per modum comprehensivum, et sic non cognoscitur nisi a solo Deo; vel clare et perspicue, et sic cognoscitur a Beatis; vel ex parte et in aenigmate, et sic cognoscitur quod Deus est primum et summum principium omnium mundanorum; et istud, quantum est de se, potest esse ab omnibus manifestum: quia, cum quilibet sciat se non semper fuisse, scit se habuisse principium, pari ratione et de aliis; et quia haec notitia omnibus se offert et, hac cognita, scitur Deum esse: ideo est indubitabile omnibus quantum est de se ».

2. III *Sent.*, d.25, a.1, q.1, ad 2: « Ad illud quod obicitur, quod multa sunt credenda quae in Symbolo non continentur, dicendum quod verum est de antecedentibus, sicut est hoc quod est Deum esse, et de consequentibus, sicut sunt multa alia quae de ipsis articulis elicit Sacra Scriptura et doctrina theologica... Nullum tamen est credibile quod non possit reduci ad articulos in Symbolo contentos sicut ad principia dirigentia et stabilia fundamenta ». — Voir aussi note suivante.

3. *De Mystério Trinitatis*, q.1, a.1, ad 14, *Op. omn.*, T.V, p.51: « Ad illud quod obicitur, quod credere indubitabile non est meritorium; dici potest quod credere Deum esse, quantum est de se, non est meritorium nisi per hoc quod substernitur ei quod est Deum esse trinum, vel aliis articulis fidei, cum supra istud fundantur; et ratione illorum potest fieri meritorium quia, si per se nude credatur, non est efficax ad merendum. Apostolus autem loquitur de hoc quod est Deum esse prout est substramentum aliorum credibilium; et hoc substramentum est homini a natura insitum ne, si intellectus humanus de natura propria nihil de Deo cognosceret, excusare se posset per ignorantiam ».

Si M. Gilson veut simplement dire par là qu'il n'y ait pas, aux yeux de saint Bonaventure, de science purement rationnelle qui ait Dieu pour objet propre, et soit ainsi spécifiquement distincte de toute autre, il a parfaitement raison, bien qu'on ne voie pas en quoi son enseignement se sépare de l'enseignement traditionnel de la scolastique, et particulièrement de celui de saint Thomas d'Aquin¹. Il suffira alors de souligner que l'expression de cette pensée n'est pas des plus heureuses.

Si, au contraire, cette phrase signifie réellement ce qu'elle dit, toute la doctrine bonaventurienne sur la connaturalité de notre connaissance de Dieu s'élève contre elle. Certes, saint Bonaventure admet, avec saint Thomas et à la suite d'Aristote, que, sur bien des points, notre connaissance naturelle des choses divines est moins certaine que celle que nous avons des êtres de la nature; il ne commet pas pour autant la maladresse d'en méconnaître la noblesse et la légitimité².

1. Parmi les nombreux textes de l'Aquinat qu'on pourrait citer à l'appui, mentionnons seulement *In Librum Boethii de Trinitate*, q.5, a.4, Resp., éd. P. WYSER, Fribourg-Louvain 1948, p.48: « Huiusmodi ergo res divinae, quia sunt principia omnium entium et sunt nihilominus in se naturae completae, dupliciter tractari possunt: uno modo, prout sunt principia communia omnium entium; alio modo, prout sunt in se res quaedam. Quia autem huiusmodi prima principia, quamvis sint in se maxime nota, tamen intellectus noster se habet ad ea ut oculus noctuae ad lucem solis, ut dicitur in *II Metaphysicorum*, per lumen naturalis rationis pervenire non possumus in ea nisi secundum quod per effectus in ea ducimur. Et hoc modo philosophi in ea pervenerunt, quod patet *Rom. I*: 'Invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur'. Unde et huiusmodi res divinae non tractantur a philosophis nisi prout sunt rerum omnium principia, et ideo pertractantur in illa doctrina in qua ponuntur ea, quae sunt communia omnibus entibus, quae habet subiectum ens inquantum est ens, et haec scientia apud eos scientia divina dicitur. Est autem alius [modus] cognoscendi huiusmodi res, non secundum quod per effectus manifestantur, sed secundum quod ipsae seipsas manifestant. Et hunc modum ponit Apostolus *I Corinth. II*: 'Quae sunt Dei, nemo novit nisi spiritus Dei. Nos autem non spiritum huius mundi accepimus, sed spiritum qui a Deo est, ut sciamus'... Et per hunc modum tractantur res divinae secundum quod in seipsis subsistunt et non solum prout sunt rerum principia. Sic ergo theologia sive scientia divina est duplex: una, in qua considerantur res divinae non tamquam subiectum scientiae, sed tamquam principia subiecti, et talis est theologia, quam philosophi prosequuntur, quae alio nomine metaphysica dicitur; alia vero, quae ipsas res divinas considerat propter seipsas ut subiectum scientiae, et haec est theologia quae in sacra Scriptura traditur ». — On comparera avec intérêt ce passage classique aux textes bonaventuriens cités dans la note qui suit.

2. *III Sent.*, d.23, a.1, q.4, ad 5: « Ad illud quod obicitur, quod quanto scientia nobilior est, tanto certior, dicendum quod illud non habet veritatem. Nam, sicut dicit Philosophus, maior est certitudo mathematicae scientiae quam divinae, et tamen nobilior est divina quam mathematica; hoc autem est propter defectum a parte intelligentis, quia, sicut dicit Philosophus, 'sicut se habet oculus noctuae ad lucem, ita intellectus noster ad manifestissimam naturae'; unde illa quae sunt certissima in se, cognoscuntur aliquando dubie. Et tamen illa cognitio minus certa magis est nobilis et perfecta, quoniam est de re nobiliori. Melius est enim vel modicum quid de Deo scire quam caelestium vel terrestrium notitiam habere ». — Pour la distinction entre théologie naturelle et théologie surnaturelle, *Quaestiones de theologia*, q.2, Resp.1, ad 3: « Nam vere convenit dicere quod omnis creatura est Dei, in quantum ut finis, ut efficientis, ut formae exemplaris: et secundum hanc considerationem, quia scilicet omnis creatura ad Deum refertur, tam metaphysica quam theologia est de Deo, sed differenter, nam metaphysica est de Deo secundum quod est primum ens, prima causa, primum verum et secundum alias huiusmodi generales considerations quae tantum ducunt in nudam Dei cognitionem, theologia vero de Deo secundum mysterium Trinitatis et sacramentum humanae redemptionis, quae non solum ducunt in Dei cognitionem, sed in ejus amorem super omnia; Deus ergo cognoscendus et diligendus est subiectum hujus scientiae » (cf. *Rech. de théol. anc. et méd.*, XVII, 1950, pp.219-220). *Ibid.*, q.4, Resp.1, ad 3: « Quod obicitur de Boetio, respondeo: Duplex est theologia, secundum Hugonem, libro De origine artium: una mundana, scilicet metaphysica, quae Dei cognitionem investigat per rationes mundanas; altera ecclesiastica, quae per divinas » (cf. *Ibid.*, p.232).

Ces considérations nous amènent au point névralgique de ces interprétations inadéquates de la pensée bonaventurienne. A ceux qui concluent de la spécification de la raison et de la foi, dans la doctrine de saint Bonaventure, à l'autonomie de sa philosophie, M. Gilson reproche de confondre le problème du principe de la science avec celui de son objet¹. Par un retour assez étrange, si nous cherchons, dans l'œuvre de M. Gilson, la raison de cette projection de la philosophie bonaventurienne à l'intérieur de sa théologie, on la trouve dans le fait que lui-même confond le problème de la fin de notre activité intellectuelle avec celui de l'objet propre de la philosophie². Cette première confusion en entraîne

1. Pp.104-105; 2e éd., pp.88-89: « Les déclarations de saint Bonaventure sont donc formelles et aussi catégoriques qu'il est possible de les souhaiter; or, c'est un fait remarquable que les historiens les mieux intentionnés à son égard n'osent pas suivre ici sa pensée jusqu'au bout. On cherche des explications et des atténuations; on s'efforce de montrer que de telles assertions ne s'appliquent pas à la raison naturelle en tant que telle et n'en ruinent pas la valeur. En réalité, saint Bonaventure dit exactement ce qu'il veut dire et les atténuations sont inutiles, parce qu'elles ne s'appliquent pas exactement à la doctrine qu'il a soutenue. Ses interprètes paraissent en effet supposer que le problème se réduit au dilemme suivant: la raison est distincte de la foi ou elle ne l'est pas; si elle est distincte de la foi, elle peut atteindre le vrai sans le secours de la révélation; or, elle est distincte de la foi, donc elle peut atteindre le vrai sans le secours de la révélation. En réalité, le problème posé par saint Bonaventure est plus complexe. Il a reconnu formellement, et nous avons cité les textes qui l'établissent, l'existence d'une lumière de la raison spécifiquement distincte de celle de la foi; avec tous les philosophes de son temps ou ses prédécesseurs immédiats, il tire la conséquence logique de cette distinction et nie de la manière la plus expresse que l'esprit humain puisse croire ce qu'il embrasse déjà pleinement par la raison. Mais la spécification de la raison n'entraîne pas nécessairement l'autonomie de la science philosophique, et si les philosophes négligent si fréquemment cette distinction fondamentale c'est qu'ils confondent le problème du principe de la science avec celui de son objet ».

2. Une telle confusion semble autant, chez M. Gilson, celle du philosophe que celle de l'historien. Dans un article où il défend occasionnellement sa conception de la *philosophie chrétienne*, on peut lire les lignes suivantes: « La philosophie porte principalement sur les essences, et comme les essences sont générales, elle est une science . . . Il est donc possible, en tant que philosophe, de donner des définitions de la philosophie, de la théologie, de la mystique, exprimant l'essence de chacune de ces disciplines et valables pour toute philosophie, toute théologie, ou toute mystique généralement quelconque. Ce n'est pas facile, mais le philosophe a le droit et le devoir de l'essayer » (Art. *Sens et Nature de l'argument de saint Anselme*, dans *Archives d'hist. doct. et litt. du M.A.*, IX, 1934, p.44; les soulignés sont de nous.). C'est sans aucun doute en fonction de cette conception de la philosophie que M. Gilson écrit également que l'œuvre de saint Bonaventure « développe sous nos yeux la *philosophie complète* de ce surnaturel hors duquel la nature et l'homme demeureraient des énigmes indéchiffrables » (p.472; 2e éd., p.395. Le souligné est encore de nous).— Il ne serait pas difficile de qualifier la tendance à laquelle se rattache immédiatement pareille conception de la philosophie. Il n'appartient pas au *philosophe en tant que tel* de définir la théologie ou la mystique, non plus que l'ordre surnaturel et les relations de l'âme avec Dieu. S'il le fait — et il est louable et nécessaire qu'il le fasse — ce ne peut être qu'en tant que croyant; il n'est plus alors philosophe, mais théologien, et doit procéder selon les principes et les méthodes propres à la théologie. Tel fut toujours l'enseignement traditionnel de l'Eglise, comme en fait foi un document émané de Pie IX, le 11 décembre 1862: « Namque si isti philosophiae cultores vera ac sola rationis et philosophicae disciplinae tuerentur principia et jura, debitis certe laudibus essent prosequendi . . . At vero in hoc gravissimo sane negotio tolerare nunquam possumus, ut omnia temere permisceantur, utque ratio illas etiam res, quae ad fidem pertinent, occupet atque perturbet, cum certissimi omnibusque notissimi sint fines, ultra quos ratio nunquam suo iure est progressa vel progredi potest. Atque ad huiusmodi dogmata ea omnia maxime et apertissime spectant, quae supernaturalem hominis elevationem ac supernaturale eius cum Deo commercium respiciunt atque ad hunc finem revelata noscuntur. Et sane cum haec dogmata sint supra naturam, idcirco naturali ratione ac naturalibus principiis attingi non possunt. Nunquam siquidem ratio suis naturalibus principiis ad huiusmodi dogmata scienter tractanda effici potest idonea. Quod si haec isti temere asseverare audeant, scient, se certe non a quorumlibet doctorum opinione, sed a communi et nunquam immutata Ecclesiae doctrina recedere » (cf. DENZINGER-UMBERG, *Enchiridion Symbolorum*, nn.1670-71). Pas plus que son illustre contemporain saint Thomas d'Aquin, saint Bonaventure

une seconde qui lui est étroitement rattachée: celle du problème de l'autonomie de la philosophie dans le domaine qui lui est propre avec celui de sa suffisance dans l'ordre de la destinée humaine.

M. Gilson a parfaitement raison de signaler l'insistance de saint Bonaventure à placer dans la perception de Dieu la fin ultime de toute l'activité intellectuelle de l'âme (pp.89-90; 2e éd., pp.76-77). Par contre, lorsqu'il ajoute que toute sa philosophie est incluse dans cette expérience initiale et qu'il ne nous reste qu'à l'en faire sortir (pp.89-90; 2e éd., pp.76-77), il use d'expressions dont l'ambiguïté ouvre la porte à cette supposition absolument gratuite que l'objet propre de la philosophie bonaventurienne serait Dieu lui-même (p.105; 2e éd., pp.89-90). Dans cette expérience initiale de l'infinité potentielle de notre intelligence, se trouve incluse beaucoup plus que la philosophie elle-même. Le Docteur Séraphique a soin de nous en avertir dès les premières lignes de son argumentation sur l'objet de la béatitude humaine: « Rien ne peut rassasier l'âme si ce n'est le bien pour lequel elle existe. Or ce bien est le bien suprême qui est *supérieur à l'âme*, le bien infini qui *exède les forces de l'âme* »¹. A cause de son excellence même, Dieu est inaccessible aux puissances naturelles non seulement de l'homme, mais de toute nature créée. Même au ciel, il ne peut être connu en lui-même que par l'effet d'une condescendance suprême de sa part, en sorte que, dans une telle connaissance, celui qui connaît est mû, beaucoup plus qu'il n'agit lui-même. Une telle condescendance de la bonté divine est essentiellement gratuite; elle est l'émission d'une lumière qui comble les capacités de notre intelligence en raison même de son abondance². A combien plus forte raison ici-bas, où, à cause de sa quasi-matérialité, l'intelligence humaine ne peut connaître Dieu dans sa propre spiritualité, mais simplement par l'intermédiaire des créatures, par voie d'analogie et de causalité³.

n'ignorait en cela la doctrine constante de l'Église. C'est même là toute la signification de sa critique de la raison naturelle.

1. I *Sent.*, d.1, a.3, q.2, Resp.: « Respondeo: Dicendum quod solo Deo est fruendum, proprie accepto frui, prout dicit motum cum delectatione et quietatione ... Et ratio huius est, quia nihil potest animam sufficienter finire nisi bonum ad quod est. Hoc autem est bonum summum quod superius est anima, et bonum infinitum quod excedit animae vires ».— Également I *Sent.*, d.1, dub. 16, Resp.: « Respondeo: Dicendum quod summum bonum est quod supra nos est; ad hoc ergo quod illi uniamur, necessario intervenit duplex medium: medium unum, per quod anima nata est uniri alii a se diverso, et hoc est potentia; aliud speciale supra hoc, quod ipsam sublevet, et hoc est virtus. Quod obicitur non est simile, quia potentia per se potest deficere et inclinari, sed non per se elevari ».

2. II *Sent.*, d.3, p.2, a.2, q.2, Resp.: « Si autem quaeratur ratio huius, sane dici potest quod divina lux propter sui eminentiam est inaccessibilis viribus omnis naturae creatae; et ideo per quamdam condescensionem facit se cognosci, ita quod in illa cognitione cognoscens multo plus agatur quam agat. Illa autem condescensio bonitatis quid gratuitum dicit; sed constat quod non dicit divinae essentiae humiliationem, quia non potest minorari, sed dicit alicuius radii gratuitam emissionem, per quam anima clare cognoscit, cum est emissio in abundantia, sicut erit in gloria ».

3. I *Sent.*, d.3, p.1, q.2, Resp.: « Respondeo: Dicendum quod, quia relucet causa in effectu, et sapientia artificis manifestatur in opere, ideo Deus, qui est artifex et causa creaturae, per ipsam cognoscitur. Et ad hoc duplex est ratio, una est propter convenientiam, alia propter indigentiam: propter convenientiam, quia omnis creatura magis ducit in Deum quam in aliquod aliud; propter indigentiam, quia, cum Deus tanquam lux summe spiritualis non possit cognosci in sua spiritualitate ab intellectu quasi materiali, indiget anima cognoscere ipsum per creaturam ».— *Ibid.*, q.3, Resp.: « Cognoscere autem Deum per creaturam est elevari a cognitione creaturae ad cognitionem Dei quasi per scalam

Pour peu que l'on accepte avec M. Gilson que « la philosophie proprement dite est pour lui comme pour tout le monde la connaissance des choses que l'homme peut acquérir au moyen de la seule raison » (p.91; 2e éd., p.78), on devra reconnaître que ce n'est pas à elle que saint Bonaventure demandera cette perception de Dieu, seule capable de satisfaire l'intelligence. C'est même là toute la signification historique et doctrinale de sa critique de la raison naturelle: parce qu'elle ne saisit Dieu que par l'intermédiaire des créatures et non en lui-même, la philosophie ne saurait conduire l'homme à sa destinée et n'est, en conséquence, qu'un point de départ, un acheminement vers une science et une sagesse plus parfaite qui a précisément Dieu pour *objet propre*.

Ouvrons, pour nous en convaincre les *Collationes de Donis Spiritus Sancti*, que M. Gilson évoque avec une particulière insistance à l'appui de son interprétation.

* * *

Le caractère des *Collationes de Donis Spiritus Sancti* est nettement indiqué par leur titre même. Le but de l'auteur est avant tout un but d'édification morale et religieuse: entretenir ses auditeurs, de la façon la plus claire possible, afin que chacun d'eux comprenne¹, des charismes par lesquels l'Esprit-Saint dispose immédiatement l'âme déjà rectifiée par les vertus surnaturelles aux joies de la contemplation infuse². Ce recueil de conférences, dont on n'a d'ailleurs qu'une réportation, constitue donc essentiellement une œuvre mystique. Saint Bonaventure n'y parlerait aucunement de la philosophie que personne ne pourrait lui en faire reproche, personne autre que ceux qui jugent que les activités naturelles de l'âme n'ont rien à voir dans l'œuvre de notre sanctification. Le Docteur Séraphique n'est pas de ceux-là. Certes, pour lui comme pour tout théologien orthodoxe, la grâce est un don absolument gratuit de Dieu, transcendant la nature de l'homme et toutes ses activités naturelles³. Mais il n'ignore pas que le rôle de la grâce est d'élever et de

mediam. Et hoc est proprie viatorum, sicut dicit Bernardum ad Eugenium ». — Il y aurait encore beaucoup de précisions à apporter à l'étude de notre connaissance de Dieu selon saint Bonaventure. S'y arrêter dépasserait évidemment le but de cet article.

1. *De Donis Sp. S.*, Coll. I, n.3, *Op. om.*, T.V, p.457: « Nolo dicere nisi planiori modo quo potero, ut quilibet capere possit ». — En fait, le langage du Docteur Séraphique dans ces conférences, en autant qu'une réportation imparfaite permet d'en juger, fut d'une simplicité qui témoigne d'une connaissance approfondie et d'une maîtrise parfaite du sujet.

2. *Ibid.*, Coll. I, n.17, T.V, p.461: « Gratia vero corroborans consistit in duobus. Aut enim se habet per modum rectificantis, et sic consistit in septem virtutibus; aut se habet per modum expeditis, et sic consistit in septem donis Spiritus sancti ». — Voir aussi *Breviloquium*, p.V, cc.4 et 5; III *Sent.*, d.34, p.1, a.1, qq.1,2 et 3.

3. *De Donis Sp. S.*, Coll. I, nn.4-5, T.V, pp.457-458: « Primo dico: si consideremus gratiae ortum, quaero quid sit originale principium gratiae. Certum est quod gratia est datum optimum et donum perfectum, desursum descendens a Patre luminum ... Sed qua via descendit gratia in homines? ... Respondeo et dico quod gratia descendit super mentes rationales per Verbum incarnatum, per Verbum crucifixum et per Verbum inspiratum ». — Cette première conférence est extrêmement importante pour l'interprétation, non seulement de l'œuvre entière, mais aussi de toute la mystique bonaventurienne. Le Prince de la théologie mystique y développe les trois points suivants: 1. origine de la grâce (nn.4-8); 2. conditions du progrès de la grâce dans l'âme (nn.9-12); 3. effets de la grâce et ses principales ramifications, ce qui l'amène à situer les dons du Saint-Esprit dans l'économie de notre sanctification (nn.13-17).

parfaire la nature. Même si le don de la grâce est gratuit, l'homme doit s'y disposer activement¹. C'est ainsi qu'il est amené, en traitant du don de science, à parler de l'activité naturelle de notre raison et de la science philosophique qui en est la forme la plus parfaite. En quel sens le fait-il ? Selon M. Gilson (p.35; 2e éd., p.31), la conférence sur le don de science contiendrait « une critique très dure de toute philosophie qui prétendrait se suffire à elle-même ». Voyons ce qui en est.

La conférence sur le don de science s'ouvre par un texte scripturaire qui offre au Docteur Séraphique l'occasion de répéter, une fois de plus, que toute science vient de Dieu et d'exhorter ses auditeurs à recourir à la prière, à l'exemple du Psalmiste et de Salomon, pour mériter d'en être illuminés². Reprenant alors le texte sacré, il en fait l'application immédiate au sujet de son entretien³:

Dieu, qui ordonna à la lumière de resplendir des ténèbres, etc. Dans ce passage tiré de la seconde Épître aux Corinthiens, l'Apôtre Paul, grand docteur, explique le don de la science elle-même; et il explique le don lui-même par ses antécédents et par ses conséquents. Le don de science a deux antécédents: le premier est comme une lumière innée; le second comme une lumière infuse.

1. *Ibid.*, n.8, T.V, p.458: « Igitur, si tu vis habere amorem Filii et originalis Principii et Doni Spiritus Sancti, dispone te ad gratiam ».

2. *De Donis Sp. S.*, Coll.IV, n.1, T.V, p.473: « *Deus, qui dixit de tenebris lucem splendescere, ipse illuxit in cordibus nostris ad illuminationem scientiae claritatis Dei in facie Christi Iesu.*— Qui corripit gentes non arguet, qui docet homines scientiam? Psalmus David dicit quod magnus doctor scientiarum Deus est. Scitis, si aliquis habet haurire aquam, libentius haurit eam ab originali suo principio quam a rivulo. Ideo, si Dominus est doctor magnus et donator doni, de quo intendimus loqui; oportet quod recurramus ad fontem illum ad illuminationem consequendam. Sic fecit Psalmista, sic fecit Salomon et factus est clericus magnus. In principio oportet quod levamus animas nostras et rogemus largitorem donorum, quia non petimus temporalia, sed utilitatem et salutem animae nostrae; et hoc placet Deo, sicut fecit Salomon, qui petiit sapientiam a Domino. Rogemus ergo Dominum, ut ipse aperiat oculos mentis nostrae et det mihi aliquid loqui de dono scientiae, quod sit ad honorem Dei etc. ».— M. Gilson s'autorise de ce texte pour faire dire à saint Bonaventure que toute la science de Salomon « lui venait de Dieu comme l'exaucement d'un désir; ayant beaucoup désiré, il avait enfin reçu: *sic fecit Salomon et factus est clericus magnus.* Or, lorsqu'elle est ainsi obtenue, la philosophie se présente manifestement comme un don de Dieu, . . . » (p.96; 2e éd., p.82). Il est inutile d'observer que saint Bonaventure parle ici d'une façon tout à fait générale et que toute application de ce texte à une forme spécifique de notre activité rationnelle est abusive. Ce que Salomon a demandé, c'est la sagesse et non spécifiquement le savoir philosophique. Tous les biens, d'ailleurs, même les biens naturels comme la santé, l'usage des sens, la vie, etc., nous viennent de Dieu et la foi nous invite à les lui demander. S'il nous les accorde, il n'en deviennent pas pour cela des biens surnaturels.

3. *Ibid.*, n.2, T.V, p.474: « *Deus, qui dixit de tenebris lucem splendescere etc.* Verbum istud scriptum est in secunda Epistola ad Corinthios, in quo Apostolus Paulus, doctor magnus, explicat ipsius scientiae donum; et explicat ipsum donum quantum ad antecedentia et subsequentia. Donum scientiae duo antecedunt: unum est sicut lumen innatum, et aliud est sicut lumen infusum. Lumen innatum est lumen naturalis indicatorii sive rationis; lumen superinfusum est lumen fidei. Quantum ad primum dicit: *Deus, qui dixit lucem splendescere*, id est lumen naturalis indicatorii impressit creaturae rationali, id est non solum possibilem, sed etiam intellectum agentem. Quantum ad lumen fidei superinfusum dicit: *Illuxit in cordibus nostris etc.*, scilicet per infusionem lucis fidei. Deus naturam rationalem condidit et superaddidit gratiam. Duo igitur sunt antecedentia.— Consequentia etiam sunt duo, scilicet clara notitia Creatoris, et revelata notitia Salvatoris. Quantum ad antecedentia dicit: *Deus, qui dixit etc.*; quantum ad consequentia dicit: *Ad illuminationem scientiae claritatis Dei*, ubi tangitur clara notitia Creatoris; *in facie Christi Iesu*, ubi tangitur revelata notitia Salvatoris.— Dat Apostolus intelligere quod anima multiforem habet claritatem et ab una transcendit in alteram. Unde Apostolus ad Corinthios: *Nos vero omnes, revelata facie gloriam Domini speculantes, in eandem imaginem transformamur a claritate in claritatem, tanquam a Domini Spiritu.* Claritas animae est scientia, e contra tenebra animae est ignorantia. Dicit: *transformamur a claritate in claritatem* ».

La lumière innée est la lumière du jugement naturel ou de la raison; la lumière infuse est la lumière de la foi. Au sujet de la première, il dit: *Dieu, qui ordonna à la lumière de resplendir*, c'est-à-dire imprima dans la créature raisonnable la lumière du jugement naturel: non seulement l'intellect possible, mais aussi l'intellect agent¹. De la lumière infuse de la foi, il affirme: *Lui-même brilladans nos cœurs* etc., par l'infusion de la lumière de la foi. Dieu institua la nature raisonnable et y surajouta la grâce. Il y a donc deux antécédents.— Les conséquents sont également au nombre de deux: une claire connaissance du Créateur et une connaissance sans voile du Sauveur... L'Apôtre laisse ainsi entendre que l'âme possède une clarté multiforme et qu'elle s'élève graduellement de l'une à l'autre... La science est la clarté de l'âme; l'ignorance, par contre, est son obscurité. [L'Apôtre] dit que *nous sommes transformés en passant de clarté en clarté*.

Ce texte synthétise de façon admirable toute la doctrine de saint Bonaventure sur notre activité intellectuelle. On remarquera en premier lieu, qu'il y distingue clairement le don de la science elle-même (*ipsius scientiae donum*) du don même de science (*ipsum donum*). Le premier embrasse toutes les activités rationnelles de l'âme, tant naturelles que surnaturelles; le second est le charisme même du Saint-Esprit et consiste dans une connaissance sainte de la vérité en tant que croyable et aimable. Comme tel, il est essentiellement surnaturel à la fois dans son principe, dans ses éléments constitutifs et dans sa fin propre, comme le saint docteur l'exposera lui-même plus loin². Ce don surnaturel et mystique de science, quelque soit son excellence, ne se greffe pas toutefois sur le vide. Il s'établit sur deux facteurs qui, sans le constituer intrinsèquement, n'en sont pas moins présupposés à son existence. Le premier n'est autre que la lumière naturelle de la raison, que l'homme tient de sa nature même (*lumen innatum*); le second s'y ajoute pour l'élever à un ordre de connaissance plus noble, la lumière infuse de la foi (*lumen infusum*). Dieu, souligne le Docteur Séraphique, a institué la nature rationnelle et lui a surajouté la grâce: *Deus naturam rationalem condidit et superaddidit gratiam*. On ne saurait exprimer plus clairement à la fois la transcendance du surnaturel et son implantation dans la nature même de l'homme comme dans un sol où il s'enracine et s'épanouit en une magnifique floraison de grâce et de gloire.

Mais ce résultat ne peut être obtenu sans préparation. L'âme doit passer par étapes des ténèbres de l'ignorance à la clarté de la vision béatifique. La science, dans son acception la plus large, est multiforme et chacune des formes inférieures a pour fonction de disposer l'âme à une clarté supérieure, jusqu'à la clarté suprême et sans voile de la vision béatifique. C'est pourquoi le Docteur Séraphique, avant d'aborder l'étude de chacune des formes de science en particulier, détermine d'abord leur position respective dans la hiérarchie du savoir³:

1. Saint Bonaventure souligne ici de propos délibéré son attachement maintes fois exprimé à la doctrine aristotélécienne de l'intellect agent comme faculté de l'âme; il souligne par le fait même l'activité propre de la raison humaine dans l'acquisition du savoir. Voir également II *Sent.*, d.24, p.1, a.2, q.4; *De Donis Sp. S.*, Coll.IX, nn.19-20, T.V, p.498; *In Hexaem.*, Coll.VI, n.4, T.V, p.361; *ibid.*, Coll.VII, n.2, T.V, p.365.

2. *De Donis Sp. S.*, Coll.IV, nn.19-24, T.V, pp.477-479.

3. *Ibid.*, nn.3-4, T.V, p.474: « Hic notandum est quod est claritas scientiae philoso-

Il faut le remarquer ici, il y a la clarté de la science philosophique, de la science théologique, de la science gratuite, et de la science glorieuse. La clarté de la science philosophique est grande dans l'opinion des gens du monde, mais petite en comparaison de celle de la science théologique. Par contre, la clarté de la science théologique semble petite selon l'opinion des gens du monde, mais en vérité elle est grande. La clarté de la science gratuite est plus grande, mais la clarté de la science glorieuse est la plus grande de toutes: en elle se termine l'appétit de l'âme raisonnable . . . Toutes ces sciences et leurs clartés sont des dons de Dieu, bien que dans leur octroi sa largesse soit toujours plus grande. La science philosophique et la science théologique, il est vrai, sont des dons de Dieu, mais c'est la science gratuite qui est proprement un don de Dieu, alors que la science glorieuse est non seulement un don, mais aussi une récompense . . . *Connais-tu, demande Job, les voies des nuées, les grandes voies et les sciences parfaites ?* Il dit *les grandes voies*, c'est-à-dire les sciences philosophique et théologique, parce qu'elles comprennent un grand nombre de disciplines; par *[sciences] parfaites*, il désigne la science gratuite et la science glorieuse. Les voies des nuées sont les sciences des hommes parfaits parce que, comme les nuées sont élevées dans l'atmosphère par la puissance de la chaleur, ainsi les hommes parfaits sont sublimisés par l'élévation de l'esprit.

Dans tout ce paragraphe, on chercherait vainement une ligne ou un mot qui trahirait, chez son auteur, la moindre mésestime à l'égard de la philosophie considérée en elle-même, la moindre confusion entre l'activité naturelle de la raison et son activité surnaturelle. Si saint Bonaventure y affirme que la clarté de la science philosophique est petite, il a soin de préciser et de délimiter la portée de son jugement: *in comparatione ad claritatem scientiae christianae*¹. Celle-ci, à son tour, est moins grande que celle de la science gratuite, qui le cédera enfin à la clarté éternelle et immuable de la science glorieuse, terme et fin de toutes les activités de notre intelligence. De plus, tout en mentionnant que ces sciences, comme tous les biens, sont des dons de Dieu, le Docteur Séraphique a soin de souligner qu'elles ne le sont pas au même titre. Les deux premières le sont dans leur origine et leur principe seulement; la troisième, don du Saint-Esprit au sens propre, l'est dans sa nature même; la quatrième, enfin, la science glorieuse, dépasse la nature de charisme pour s'élever à celle de récompense finale.

phicae, scientiae theologicae, scientiae gratuitaee et claritas scientiae gloriosae. Claritas scientiae philosophicae est magna secundum opinionem hominum mundialium, parva tamen est in comparatione ad claritatem scientiae christianae. Claritas vero scientiae theologicae parva videtur secundum opinionem hominum mundialium, sed secundum veritatem magna est. Claritas scientiae gratuitaee est maior, sed claritas scientiae gloriosae est maxima; ibi est status. Psalmus: *Mirabilis facta est scientia tua ex me, confortata est et non potero ad eam, scilicet in hac vita.*— Omnes istae scientiae et claritates earum divinitus dantur, quamquam semper in donatione ipsarum sit maius donum. Verum est quod scientia philosophica et theologica est donum Dei; proprie vero est donum Dei scientia gratuita; scientia vero gloriosa non tantum est donum, sed etiam praemium . . . Iob: *Numquid nosti semitas nubium, semitas magnas et perfectas scientias ?* Dicit semitas magnas, id est scientiam philosophicam et theologicam, quae dicuntur magnae semitae quia multas scientias comprehendunt; [scientias] perfectas dicit quantum ad scientiam gratuitam et gloriosam. Semitae nubium sunt virorum perfectorum scientiae, quia, sicut nubes abstrahuntur virtute caloris in altum, ita viri perfecti in abstractione mentis sublimantur ».

1. Tout le contexte demande de traduire ici l'expression *scientia christiana* par *science théologique*. Cette expression, de même que celle de *sapientia christiana*, fréquemment utilisée par saint Bonaventure, n'est jamais l'équivalent chez lui de *philosophie chrétienne* employée si volontiers par les historiens modernes et particulièrement par M. Gilson.

Dans cette hiérarchisation du savoir humain, rien qui ne soit marqué au coin de la plus parfaite discrétion et ne s'impose d'emblée à l'assentiment de tout chrétien. En sera-t-il autrement lorsque le saint Docteur traitera de la science philosophique considérée en elle-même et non plus dans l'ensemble des activités de l'âme rationnelle ? Voyons maintenant ce qu'il en dit. En quoi consiste-t-elle ? Quelle en est la nature, l'objet et la fonction ?

La science philosophique, dit saint Bonaventure, est la connaissance certaine de la vérité en tant que scrutable par la raison : *veritatis ut scrutabilis notitia certa*¹. M. Gilson a souligné avec raison l'importance de cette définition en raison du caractère de certitude absolue et de la méthode d'investigation rationnelle qu'elle attribue à la connaissance philosophique (pp.91-92; 2e éd., pp.78-79). Cette constatation, pour fondée qu'elle soit, demeure en deçà de la réalité. Cette formule, en effet, détermine non seulement le degré de certitude et la méthode de la connaissance philosophique, mais encore et surtout son double objet, matériel et formel. Or, c'est par leur objet formel que les sciences se diversifient et se distinguent entre elles. On a d'autant moins raison de l'oublier que saint Bonaventure lui-même réunit dans un même paragraphe, avant d'aborder l'étude particulière de chacune, les définitions des quatre sciences, et qu'il le fait en des formules qui mettent en particulier relief leur spécification par l'objet formel²:

La science philosophique est la connaissance *certaine* de la vérité
en tant que scrutable;

La science théologique est la connaissance *religieuse* de la vérité
en tant que croyable;

La science gratuite est la connaissance *sainte* de la vérité
en tant qu'aimable;

La science glorieuse est la connaissance *éternelle* de la vérité
en tant que désirable.

Le parallélisme de ces définitions est non seulement manifeste, mais aussi manifestement intentionnel. Il faut en tenir compte si l'on veut saisir la pensée du Docteur Séraphique dans ce qu'elle a de plus profond et de plus caractéristique.

En premier lieu, les quatre définitions comportent un élément commun qui en constitue de toute évidence l'élément matériel : toute science est fondamentalement une connaissance de la vérité : *notitia veritatis*. Le terme *vérité*, en terminologie bonaventurienne, a deux significations bien caractérisées, mais étroitement solidaires l'une de l'autre. Il signifie d'abord l'entité même de la chose et, en ce sens, la vérité est la réalité existentielle elle-même : *verum est id quod est*. Il signifie également l'aptitude de cette réalité à s'exprimer dans l'acte de

1. *De Donis Sp. S.*, Coll.IV, n.6, T.V, p.474.

2. *Ibid.*, n.5, T.V, p.474: « Scientia philosophica nihil aliud est quam veritatis ut scrutabilis notitia certa. Scientia theologica est veritatis ut credibilis notitia pia. Scientia gratuita est veritatis ut diligibilis notitia sancta. Scientia gloriosa est veritatis ut desiderabilis notitia sempiterna ».

la connaissance intellectuelle, et c'est ainsi que saint Anselme la définit comme une « rectitude percevable seulement par l'intelligence »¹. C'est évidemment la première signification qu'il faut retenir ici. Toute science est fondamentalement une connaissance de la vérité, c'est-à-dire de ce qui est, de la réalité elle-même, et non du concept ou de la représentation mentale que nous nous en formons.

La seconde partie des formules indique, au contraire, le caractère distinctif de chaque science et en détermine l'objet formel. La *science glorieuse* est une connaissance éternelle, parce que déterminée par la claire vue de Dieu et partant immuable, de la vérité en tant que fin de l'appétit de notre intelligence. C'est pourquoi nous y trouverons le terme et le repos de toute notre activité intellectuelle. La *science gratuite*, connaissance mystique de Dieu, est une connaissance sainte, à la fois dans son principe, dans son objet et dans sa fin immédiate, de la vérité en tant qu'objet des aspirations de notre âme. La *science théologique*, à son tour, est une connaissance pieuse, c'est-à-dire religieuse², de la vérité objet, non de certitude rationnelle fondée sur l'évidence intrinsèque, mais de croyance, c'est-à-dire d'un assentiment volontaire fondé sur la révérence et la crainte dues à Dieu. Il en est ainsi précisément parce que la réalité qu'elle considère n'est autre que Dieu, lumière éternelle inaccessible à notre intelligence tant que nous sommes sur la terre³. A l'encontre de la théologie, la *science philosophique* est fondée essentiellement et exclusivement sur les principes de la raison⁴. Comme les

1. *De Scientia Christi*, q.3, ad 9, *Op. omn.*, T.V, p.10: « Ad illud quod obiicitur quod veritas est ratio cognoscendi etc.; dicendum quod veritas dupliciter dicitur: uno modo veritas idem est quod rei entitas, secundum quod dicit Augustinus in Soliloquiis, quod 'verum est id quod est'. Alio modo veritas est lux expressiva in cognitione intellectuali, secundum quod dicit Anselmus in libro de Veritate, quod veritas est 'rectitudo sola mente perceptibilis'. Primo modo veritas est ratio cognoscendi, sed remota; secundo modo est ratio cognoscendi proxima et immediata ».— I *Sent.*, d.3, p.1, dub.4, Resp.: « Respondeo: Dicendum quod veritas potest dupliciter considerari, sicut et color . . . Similiter veritas potest considerari in comparatione ad id in quo est; et sic 'verum est id quod est'; alio modo per comparationem ad intellectum quem movet; et sic veritas, ut dicit Philosophus in II Metaphysicae, est 'finis intelligentiae speculativae'. Secundum primum modum dicit Anselmus: 'Veritas Patris est essentia Patris'. Quantum ad secundum modum dicit Hilarius quod 'veritas est declarativum esse' ».

2. La piété est la vertu de religion par excellence: « Quod pietas sit cultus Dei, dicit Iob: Ecce, inquit, pietas ipsa est sapientia . . . Et Augustinus dicit quod pietas in Graeco idem est quod *theosebia*, quod est idem quod cultus Dei. Consistit autem cultus Dei maxime in reverentia Dei, quae non habetur sine timore. Oportet enim cultorem Dei altissime, piissime, cum reverentia et timore sentire de Deo . . . Dico igitur quod pietas nihil aliud est quam pia, prinac et summae originis pius sensus, pius affectus et pius famulatus » (*De Donis Sp. S.*, Coll.III, n.5, T.V, p.469). En ce sens elle n'est toutefois que le premier exercice du don de piété, pas le don lui-même, et saint Bonaventure distingue avec soin la piété-vertu de la piété-don (voir particulièrement III *Sent.*, d.35, q.4).

3. *De Donis Sp. S.*, Coll.IV, n.13, T.V, p.476: « Ultra scientiam philosophicam dedit nobis Deus scientiam theologicam, quae est veritatis credibilis notitia pia: quia lux aeterna, scilicet Deus, est lux inaccessibilis nobis, quamdiu sumus mortales et habemus oculos vespertilionis. Unde Augustinus: 'Acies mentis invalida in tam excellenti lumine non figitur, nisi per iustitiam fidei emundetur'. Ideo super fidem fundata est scientia theologica: sicut scientiae philosophicae super prima principia sua fundantur, ita scientia Scripturae fundatur super articulos fidei, qui sunt duodecim fundamenta civitatis ».

4. Voir note précédente. Également III *Sent.*, d.35, q.2, Resp.: « Quaedam est [scientia] quae consistit in intellectu pure speculativo; et haec est fundata super principia rationis, et haec est scientia acquisita de quacumque creatura, sicut scientia humanae philosophiae. Quaedam autem est quae consistit in intellectu inclinato ab affectu; et haec est fundata super principia fidei, quae quidem sunt articuli, et nihilominus acquisita;

autres sciences, elle est une connaissance de la vérité, mais une connaissance certaine et une connaissance de la vérité en tant que scrutable ou accessible à la raison humaine. Elle embrasse dans sa perspective toute la réalité que notre intelligence peut investiguer par ses seules ressources naturelles: *veritatis ut scrutabilis notitia certa*¹.

Nous n'en retracerons pas la description que saint Bonaventure en présente sous le couvert de la science de Salomon². Il suffit de noter qu'aucune de ses trois parties ne traite formellement de Dieu. La philosophie rationnelle, en effet, traite de la vérité des discours (*veritas sermonum*), et comprend la grammaire, la logique et la rhétorique; la *philosophie naturelle*, a pour objet la vérité des choses (*veritas rerum*) et se divise en physique, mathématique et métaphysique, selon qu'elle considère les formes unies à la matière, les formes abstraites ou les formes séparées; la *philosophie morale*, enfin, est elle-même tripartite selon qu'elle envisage le gouvernement de la vie individuelle, de la vie domestique ou de la vie politique. De toute évidence, le Docteur Séraphique ne minimise aucunement l'importance des sciences philosophiques et en fait une description qui, tout en s'inspirant directement de son maître Augustin³, n'en couvre pas moins tout le champ de la philosophie aristotélicienne elle-même et assigne à ses parties un objet sensiblement le même. C'est pourquoi, il termine en disant que celui qui aurait une connaissance véridique de ces sciences aurait un excellent intermédiaire pour s'élever à la connaissance de Dieu lui-même, parce qu'il n'y a rien en elles qui ne soit un vestige de la Trinité⁴.

Mais ce qui fait l'importance et la noblesse de la connaissance philosophique est également la source de son insuffisance et de son infériorité. C'est pourquoi le Docteur Séraphique, préoccupé avant tout de situer

et haec est scientia sacrae Scripturae, quam nullus habere potest, nisi saltem habeat fidem informem ». *De reductione artium ad theologiam*, nn.4 et 5: « Tertium lumen, quod illuminat ad veritates intelligibiles perscrutandas, est lumen cognitionis philosophicae, quod ideo interius dicitur quia interiores causas et latentes inquirat, et hoc per principia disciplinarum et veritatis naturalis, quae homini naturaliter sunt inserta ... Quartum autem lumen, quod illuminat ad veritatem salutarem, est lumen sacrae Scripturae, quod ideo dicitur superius, quia ad superiora ducit manifestando quae sunt supra rationem, et etiam quia non per inventionem, sed per inspirationem a Patre luminum descendit ». — Tous ces textes sont tellement clairs et explicites qu'il ne faudrait pas moins qu'un véritable tour de magie pour les escamoter et faire dire au Docteur Séraphique que la distinction formelle entre la philosophie et la théologie est illégitime et que, partant, la philosophie du maître franciscain n'est qu'un *moment*, une partie intégrante de sa théologie.

1. *De Donis Sp. S.*, Coll.IV, nn.6-11, T.V, pp.474-475; *De red. artium ad theol.*, n.4; *In Hexaëm.*, Coll.IV-V, T.V, pp.349-359.

2. *De Donis Sp. S.*, Coll.IV, nn.6-11, T.V, pp.474-475. Voir É. GILSON, pp.96-98; 2e éd., pp.82-83.

3. *In Hexaëm.*, Coll.IV, n.2, T.V, p.349: « Et istae sunt tres partes philosophiae, quas philosophi non invenerunt, ut essent; sed quia iam secundum veritatem essent, in anima adverterunt, secundum Augustinum ». — Le R. P. F. Tinivella, O.F.M., *insinue* que saint Bonaventure aurait dénié aux philosophes le pouvoir de trouver et d'établir, par les seules forces de la raison, même cette division générale de la philosophie: « Quin conclusiones praecipitemus, insinuamus Bonaventuram, ipsam generalissimam philosophiae tradendo divisionem, negare philosophos propria hoc virtute fecisse, ... » (cf. *Antonianum*, XI, 1936, p.139). Le texte que nous venons de citer laisse bien peu de vraisemblance à pareille *insinuation*.

4. *De Donis Sp. S.*, Coll.IV, n.11, T.V, p.475: « Qui haberet descriptionem istarum scientiarum secundum veritatem, maximum speculum haberet ad cognoscendum, quia nihil est in aliqua istarum scientiarum quod non importet vestigium Trinitatis ». —

la philosophie dans l'ensemble des connaissances qui doivent nous conduire jusqu'à la contemplation de Dieu¹, fait suivre cet exposé de ce que M. Gilson appelle « une critique très dure de toute philosophie qui prétendrait se suffire à elle-même » (p.35; 2e éd., p.31). Cette « critique très dure » comporte trois parties nettement marquées: une critique de la connaissance philosophique en général; celle de chacune de ses parties en particulier; enfin une conclusion qui, reprenant le thème de la première partie, annonce l'étude de la seconde clarté de l'âme, celle de la connaissance théologique.

La critique de la philosophie en général est présentée dans les termes suivants²:

La première clarté, celle de la science philosophique, est grande dans l'opinion des gens du monde, mais s'éclipse facilement si l'homme ne se garde de la tête et de la queue du dragon. Si quelque chose s'interpose entre lui et le soleil de justice, il subit l'éclipse de la folie, selon cette parole de Jérémie: *Tout homme a été rendu fou par sa science*, c'est-à-dire que la science a été pour lui une occasion, non une cause, de folie. Celui qui met toute sa confiance dans la science philosophique, qui s'exalte et croit être meilleur à cause d'elle, celui-là est devenu fou, par exemple lorsqu'il croit connaître le Créateur par cette science sans aucune lumière ultérieure, comme si un homme prétendait voir le ciel et le globe solaire à l'aide de chandelles !

On sait quelle portée M. Gilson donne à ce texte. Il le cite — en l'amputant d'ailleurs de la partie importante où saint Bonaventure souligne que la philosophie devient pour l'homme qui met en elle toute sa confiance une *occasion*, non une *cause* d'erreur, — pour appuyer son assertion que, selon le Docteur Séraphique, il « serait de l'essence même de la philosophie comme telle qu'elle ne se suffise pas à elle-même et requière l'irradiation d'une lumière plus haute pour mener à bien *ses propres opérations* »³. L'objectivité la plus élémentaire ne semble guère permettre une interprétation aussi grosse de conséquences. Même en supposant que l'auteur de la réportation a fortement condensé la phrase de l'orateur, sa pensée se dessine toutefois claire et nette, en parfaite harmonie avec l'ensemble de sa doctrine.

La clarté de la science philosophique est grande selon l'opinion des gens du monde et aussi selon l'opinion du Docteur Séraphique lui-même, puisqu'il vient d'en décrire avec complaisance les différentes parties, après avoir déclaré formellement qu'elle est, avec la théologie, l'une des grandes voies qui permettent à l'homme de se diriger vers la contemplation de Dieu. Elle n'y conduit toutefois, ni immédiatement ni par elle-même, puisqu'elle ne traite que des choses qui sont dans la nature

1. *Ibid.*, n.4, T.V, p.474: « De istis quatuor scientiis volumus dicere ut ad tertiam possimus pervenire, de qua loquimur hic ».

2. *Ibid.*, n.12, T.V, p.475: « Prima claritas, scilicet scientiae philosophicae, magna est secundum opinionem hominum mundialium; sed de facili eclipsatur nisi homo caveat sibi a capite et cauda draconis. Si aliquid interponatur inter ipsum et solem iustitiae, patitur eclipsim stultitiae. Ieremias: *Stultus factus est omnis homo a scientia sua*, scilicet occasionaliter, non causaliter. Qui confidit in scientia philosophica et appetiatur se propter hoc et credit se esse meliorem, stultus factus est, scilicet quando per istam scientiam sine ulteriori lumine credit se apprehendere Creatorem; sicut si homo per candelas vellet videre caelum vel corpus solare ».

3. P.111; 2e éd., p.94. Les soulignés sont de nous.

ou dans l'âme par la connaissance naturellement innée ou encore par la connaissance acquise¹. L'objet propre de la philosophie n'est pas, et n'a jamais été, aux yeux de saint Bonaventure, Dieu lui-même, même si la connaissance de Dieu est, pour lui comme pour tous les penseurs chrétiens, la fin ultime de toutes nos opérations intellectuelles.

C'est contre une telle prétention que le Docteur Séraphique met en garde ses auditeurs lorsqu'il les avertit que la clarté de la science philosophique s'éclipse facilement si l'homme ne prend garde à la tête et à la queue du dragon. Le maître franciscain use ici d'une image qui lui est familière et qui devait l'être également à ses auditeurs. Nous n'en sommes d'ailleurs pas réduits à des hypothèses pour l'expliquer, puisque lui-même s'en est chargé. L'éclipse de la lune se produit au zodiaque lorsque la constellation du dragon, ainsi appelée parce qu'elle est repliée sur elle-même, tenant pour ainsi dire sa queue dans sa gueule, et forme ainsi un cercle, s'interpose entre elle et le soleil. Au sens spirituel, ce dragon désigne l'estime de soi dont la tête ou le principe est la présomption et la queue ou le fruit, l'erreur². Le sens de la critique bonaventurienne est donc obvie. Si le philosophe s'enorgueillit de sa science, s'il ne se garde de la présomption qui le porte à s'estimer meilleur à cause d'elle et même à vouloir, sans lumière ultérieure, appréhender le Créateur lui-même, comme s'il voulait voir le ciel ou le soleil avec des chandelles, alors sa science devient pour lui, non pas une cause, mais une occasion d'erreur. Loin de contenir « une critique très dure de la philosophie qui prétendrait se suffire à elle-même », ce texte s'adresse donc au *philosophe* qui, oublieux des limites de l'investigation philosophique, prétendrait arriver à la connaissance de Dieu par les seules forces de la raison et se croirait meilleur du seul fait de ses connaissances philo-

1. *Breviloquium*, Prol., 23, n.2: « Philosophia quidem agit de rebus ut sunt in natura seu in anima secundum notitiam naturaliter insitam vel etiam acquisitam ». Voir les notes 3 et 4, p.30.

2. *In Hexaem.*, Coll.XXII, nn.41-42, T.V, pp.443-444: « Et nota quod luna patitur eclipsim in capite, vel in cauda draconis. Sunt autem duae intersectiones in caelo super eclipticam, per quam transit luna, quae vocantur caput et cauda draconis; draco vocatur propter circulum, quasi tenens caudam in ore . . . Et quando sol in una parte est, et luna in puncto alio sibi opponitur, ut in plenilunio; tunc eclipsatur. Similiter vir contemplativus eclipsatur dupliciter et cadit turpiter et multum periculose, eo quod vix resurgit. Cadit enim per errorem et per praesumptionem. Videt enim se illuminatum et praesumit et fit luciferanius et cadit a luce in tenebras horribiles. Cadit similiter per errorem aestimationis, quae oritur ex praesumptione, quando credit se omnia habere per revelationem . . . Debet ergo contemplativus esse humilis et circumspectus, ut non ad caput draconis veniat per praesumptionem, vel in cauda involvatur per errorem ». *De Plantatione Paradisi*, n.7, *Op. omn.*, T.V, p. 576: « Cavendum autem summopere animae sic fulgenti, ne in huiusmodi circulationibus luminum mundanae sapientiae abscurans opacitas, per curiositatem instar lunae in zodiaco vagando se gyrans in capite vel cauda draconis — hoc est in praesumptionis elationem, quae spiritalis draconis est caput, vel in erroris fraudem, quae ipsius est cauda, degenerans — inter solis aeterni praefulgidos radios ac mentalis aciei perspicaces interponatur obtutus. Sic enim spiritalem eclipsim rationalis intelligentia patitur ». — Nous n'avons évidemment pas à nous prononcer sur l'exactitude de cette astronomie. Il est intéressant de noter que, dans ces textes, ce n'est plus seulement le philosophe, mais le contemplatif que le Docteur Séraphique met en garde contre la présomption et l'erreur. Ce qui illustre bien que le texte de la quatrième conférence *De Donis Sp. S.* ne peut s'interpréter comme une mise en garde contre la philosophie elle-même, mais bien plutôt comme un avertissement salutaire au philosophe lui-même afin que sa science ne devienne pas pour lui une occasion d'orgueil et ne le précipite ainsi dans l'erreur.

sophiques, c'est-à-dire qu'il dénonce l'attitude rationaliste et naturaliste de certains maîtres de la faculté des Arts, attitude essentiellement négatrice de toute connaissance et de toute vie surnaturelles, aussi bien que de toute perfection morale et religieuse¹.

Que tel soit bien le sens de cette critique générale du savoir philosophique, cela ressort semblablement de la seconde partie du texte où le Docteur Séraphique illustre sa pensée par une application à chacune des parties de la philosophie.

La philosophie rationnelle atteint sa plus haute perfection dans la rhétorique dont l'objet est d'engendrer la persuasion chez l'auditeur, c'est-à-dire de gagner son assentiment aux vérités proposées². Mais, si la rhétorique enseigne l'art de la persuasion, elle n'enseigne pas ce qui est utile ou nuisible, sûr ou périlleux, honnête ou malhonnête. C'est pourquoi, suffisante au rhéteur comme tel, elle ne lui suffit pas comme homme sans l'addition d'une connaissance supérieure: celle des règles de la morale³.

La même constatation s'impose au sujet de la philosophie morale. Toute morale naturelle, est, non pas fausse en elle-même, mais incomplète, parce qu'elle ne saurait nous faire connaître l'étendue de nos devoirs individuels, sociaux et religieux, surtout le culte que nous devons à Dieu,

1. Parmi les propositions condamnées en 1277 par l'évêque de Paris, Étienne Tempier, on peut trouver les suivantes: 1. Quod non est excellentior status quam vacare philosophiae. 40.— 2. Quod sapientes mundi sunt philosophi tantum. 154.— 3. Quod ad hoc, quod homo habeat aliquam certitudinem alicuius conclusionis, oportet quod sit fundatus super principia per se nota. Error, quia generaliter tam de certitudine apprehensionis quam adhaesionis loquitur. 151.— 4. Quod nihil est credendum, nisi per se notum, vel ex per se notis possit declarari. 37.— 5. Quod homo non debet esse contentus auctoritate ad habendum certitudinem alicuius quaestionis. 150.— Quod nulla quaestio est disputabilis per rationem, quam philosophus non debeat disputare et determinare, quia rationes accipiuntur a rebus ... 145.— 170. Quod omne bonum, quod homini possibile est, consistit in virtutibus intellectualibus. 144.— 171. Quod homo ordinatus quantum ad intellectum et affectum, sicut potest sufficienter esse per virtutes intellectuales et alias morales, de quibus loquitur Philosophus in *Ethicis*, est sufficienter dispositus ad felicitatem aeternam. 157.— 172. Quod felicitas habetur in ista vita, et non in alia. 176.— 174. Quod homo post mortem amittit omne bonum. 15.— 177. Quod raptus et visiones non fiunt nisi per naturam. 33.— 180. Quod lex christiana impedit addiscere. 175.— 182. Quod nihil plus scitur propter scire theologiam. 153.— 200. Quod non sunt possibiles aliae virtutes, nisi acquisitae vel innatae. 177.— 201. Quod de fide non est curandum, si dicatur aliquid esse haereticum, quia est contra fidem. 16.— 202. Quod non est orandum. 180.— 205. Quod simplex fornicatio, utpote soluti cum soluta, non est peccatum. 183.— 206. Quod peccatum contra naturam, utpote abusus in coitu, licet sit contra naturam speciei, non tamen est contra naturam individui. 166.— 213. Quod finis terribilium est mors. Error, si excludat inferni terrorem qui extremus est. 178.— 216. Quod resurrectio futura non debet concedi a philosopho, quia impossibile est eam investigare per rationem. Error, quia etiam philosophus debet captivare intellectum in obsequium Christi. 18. (Cf. P. MANDONNET, O.P., *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle*, IIe Partie, Louvain 1908, pp.176-191. Le chiffre qui suit chaque proposition réfère à son numéro d'ordre dans le *Chart. Univ. Paris.*, T.I, pp.543 ss.).

2. *De Donis Sp. S.*, Coll.IV, n.8, T.V, p.475. Voir aussi *De red. artium ad theol.*, n.4; *In Hexaëm.*, Coll.IV, n.21, T.V, p.353.

3. *De Donis Sp. S.*, Coll.IV, n.12, T.V, pp.475-476: « Certum est quod rationalis philosophia in rhetorica consummatur; cum sit triplex genus deliberativae, scilicet quando homo deliberat de utilitate, de securitate et de honestate, et eius opposito, scilicet de damno, de periculo et de peccato sive de inhonestate. Non potest homo scire quid utile, quid damnosum, nisi ex additione ultra istam scientiam. Dicitur in Evangelio: *Quid prodest homini, si mundum universum lucretur, animae vero suae detrimentum patiatur? Quid valet quod homo multa sciatur, si vera honestas animae relinquatur?* »

sans l'addition d'une morale surnaturelle, procédant de la foi et dépassant pour autant les données du droit naturel¹.

Supposons, enfin, que l'homme ait une connaissance parfaite de toute la philosophie naturelle, particulièrement de la métaphysique qui s'élève jusqu'aux substances les plus nobles, mais qu'il s'arrête là. Qu'advient-il alors ? Aura-t-il une connaissance suffisante de Dieu, une connaissance qui exclut toute erreur et toute ignorance sur la nature même de Dieu, de son unité trinitaire, de sa puissance infinie et des ultimes influences de sa bonté ? Une telle connaissance dépasse manifestement les ressources naturelles de la raison humaine et ne peut être atteinte qu'avec l'aide de la lumière supérieure de la foi².

Ainsi donc, chacune des parties de la philosophie prépare et appelle une science supérieure, non pas, comme le pense M. Gilson, parce qu'aucune d'elles « ne peut s'achever d'elle-même »³, mais simplement parce que chacune d'elles ne donne qu'une connaissance partielle et imparfaite de la réalité, délimitée par son objet et proportionnée aux capacités naturelles de la raison humaine et aux méthodes qui lui sont propres. La philosophie tout entière, même lorsqu'elle a atteint son objet propre, n'est donc qu'un point de départ de l'activité rationnelle de l'homme vers une fin qu'elle ne saurait atteindre d'elle-même parce qu'elle est située au-delà de ses limites propres, un acheminement de la raison vers la vérité infinie dont la perception peut seule satisfaire ses aspirations et terminer de façon parfaite ses opérations.

C'est dans ce sens également qu'il faut entendre, en dépit du tour énigmatique que lui donne l'auteur de la réportation, la conclusion de cette critique de la connaissance philosophique⁴:

Cette science a donc précipité les philosophes [dans l'erreur] et les a laissés dans l'ignorance parce qu'ils n'eurent pas la lumière de la foi. C'est pourquoi l'Apôtre [écrit d'eux]: « *Bien qu'ils aient connu Dieu, ils ne le glorifièrent pas comme Dieu et ne lui rendirent pas hommage; mais ils s'évanouirent dans leurs propres pensées et leur cœur irréflecti fut obscurci; se prétendant sages, ils devinrent fous* ». Et [on lit également] au livre de la Sagesse: « *S'ils surent acquérir une*

1. *Ibid.*, T.V, p.476: « Certum est etiam quod secundum scientiam moralem non potest homo scire quid utile, quid damnosum, nisi ex additione ultra scientiam moralem, secundum quod scientia moralis est ritus colendi, norma vivendi et censura iudicandi. Quis potest scire ritum colendi per philosophiam moralem? » Cf. *In Hexaem.*, Coll.V, nn.14-21, T.V, pp.356-357; Coll.VII, nn.5-12, T.V, pp.366-367.

2. *De Donis Sp. S.*, Coll.IV, n.12, T.V, p.476: « Esto quod homo habeat scientiam naturalem et metaphysicam, quae se extendit ad substantias summas, et ibi deveniat homo ut ibi quiescat; hoc est impossibile quin cadat in errorem, nisi sit adiutus lumine fidei, scilicet ut credat homo Deum trinum et unum, potentissimum, et optimum secundum ultimam influentiam bonitatis. Si aliter credas, insanis circa Deum; quod proprium est Dei attribuis alteri, blasphemias et idolatra es, sicut si homo simplicitatem Dei vel huiusmodi attribuat alteri ».

3. P.103; 2e éd., p.88. Pour l'interprétation du texte que nous venons de commenter, cf. pp.101-102; 2e éd., pp.86-87.

4. *De Donis Sp. S.*, Coll.IV, n.12, T.V, p.476: « Igitur ista scientia praecipitavit et abscuravit philosophos, quia non habuerunt lumen fidei. Unde Apostolus: *Qui cum cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt, aut gratias egerunt; sed evanuerunt in cogitationibus suis, et obscuratum est insipiens cor eorum; dicentes se sapientes stulti facti sunt*. Et in libro Sapientiae: *Si enim tantum potuerunt scire ut possent aestimare saeculum, quomodo huius Dominum non facilius invenerunt?* Philosophica scientia via est ad alias scientias; sed qui ibi vult stare cadit in tenebras ». — Cf. É. GILSON, pp.101-102; 2e éd., p.86.

science telle qu'ils purent se faire une juste représentation du monde, comment ne trouveraient-ils pas plus facilement encore le Seigneur ? » La science philosophique est un acheminement vers d'autres sciences, mais celui qui veut en rester là tombe dans les ténèbres.

Vouloir isoler ce texte de son contexte immédiat et du contexte général de la conférence, c'est évidemment s'exposer aux pires déconvenues. Ce n'est pas de sa nature même que la philosophie précipite les philosophes dans l'erreur, puisqu'elle est essentiellement une connaissance certaine de la vérité accessible aux forces naturelles de la raison. Comme telle, elle ne saurait être cause d'erreur, bien qu'elle puisse en devenir une occasion. Il n'est pas difficile de voir en quoi consiste cette occasion. Elle se trouve dans la tentation, bien naturelle à tout philosophe privé de la foi, de demander à la recherche philosophique la solution de problèmes qui s'imposent à son attention sur le plan de l'explication intégrale de l'univers et de la destinée humaine, mais n'en sont pas moins au-dessus des ressources naturelles de son intelligence. Celui qui veut s'élever à la connaissance de ces vérités selon les méthodes et les principes de la philosophie tombe inévitablement dans l'erreur, précisément parce que ces vérités ne sont pas de sa compétence et ne peuvent être connues qu'à la lumière de la foi. En d'autres termes, la philosophie doit reconnaître ses propres limitations et admettre la possibilité et même la nécessité d'une science supérieure.

Le texte de la quatrième conférence sur les dons du Saint-Esprit offre donc un fondement précaire à l'interprétation de M. Gilson. En est-il de même des conférences *In Hexaëmeron*, sur lesquelles le célèbre historien s'appuie avec une complaisance aussi marquée ? C'est ce qu'il nous reste à voir. Nous procéderons selon la même méthode, en suivant le texte d'aussi près que nous le permettent le but et la nature de cet article et en l'interprétant selon son contexte et l'intention générale du saint Docteur.

* * *

Avant d'entreprendre cette étude, deux remarques s'imposent. La première concerne le texte ou plutôt les textes que nous en possédons ; la seconde, la nature même de l'œuvre.

En premier lieu, il convient de rappeler que nous sommes en présence, comme dans le cas des *Collationes de decem Praeceptis* et des *Collationes de Donis Spiritus Sancti*, non pas d'un texte rédigé de la main de saint Bonaventure lui-même, mais d'une *réportation* due au zèle et à la compétence d'un ou de plusieurs de ses auditeurs, réportation dont la valeur même dépend et de ce zèle et de cette compétence tout autant que de l'art et du génie du conférencier lui-même. C'est là un fait qui ressort clairement, comme le notent les éditeurs de Quaracchi¹, et de la rusticité

1. S. Bonav. Op. omn., T. V, Prolegomena, cap. VI, p. XXXVI: « Primo haec opuscula non sunt a S. Doctore scripta, sed ex ore dicentis ab auditoribus excepta, sive, ut illa aetate dicebatur, reportata aliisque communicata. Ipsa orationis forma hinc inde imperfecta et in ordine sententiarum abrupta hoc satis indicat ei qui stili Bonaventuriani gnarus est. Stilis enim eius, licet compendiosus et sententiis singulari modo refertus, stringenti ordine logico procedit ».

du discours et de la brusquerie du style. Dans le cas des *Collationes in Hexaëmeron*, ce vice initial est aggravé par le fait d'une tradition manuscrite si défectueuse et si corrompue que les éditeurs n'ont pas cru opportun de consigner au bas des pages, en dehors de cas exceptionnels, les nombreuses leçons variantes rencontrées dans les manuscrits¹.

Ces faits imposent une règle importante pour leur saine interprétation: celle-ci doit se faire plus en fonction de l'intention générale de l'auteur et de la doctrine des œuvres écrites de sa main que selon certaines particularités d'argumentation et d'expression, à moins que l'on puisse raisonnablement juger, par leur comparaison avec le style habituel et le génie littéraire de l'auteur, ou par leur confrontation avec d'autres réportations de la même œuvre, qu'elles sont propres au conférencier lui-même et non au scribe qui interprète ce qu'il entend selon ses dispositions intimes ou sa manière ordinaire de s'exprimer².

Ce double contrôle, qui n'était pas encore possible lors de la première édition de l'ouvrage de M. Gilson, l'est devenu depuis par la publication d'une deuxième réportation des *Collationes in Hexaëmeron*³. Tout en présentant substantiellement la même doctrine que la réportation des *Opera omnia*, ce deuxième texte le fait ordinairement en un style généralement plus conforme au génie et au caractère du saint Docteur⁴. Deux passages utilisés par M. Gilson lui-même illustreront ce fait.

Celui-ci remarque que, dans l'*Hexaëmeron*, le Docteur Séraphique exerce « contre la curiosité naturelle une ironie assez amère qui ne lui est pas habituelle » (p.36; 2e éd., p.32). Le texte évoqué à l'appui de cette assertion, tiré de l'édition de Quaracchi, la justifie amplement. Il n'en est plus ainsi si on se réfère à la réportation de Sienna, éditée en 1934 par le R. P. F. Delorme, comme le prouve une simple juxtaposition des textes:

In Hexaëm., Coll.17, n.7,

Op. om., T.V, p.410:

ED. DELORME, p.196:

Et sic non exhibimus hortum paradisi [Scripturae], sed est anima ut operans et custodiens et facit sibi ex ea hortum parvum in mente deli-

Sic enim est hortus paradisi Scripturae aedificatus, ut homo in eo positus operetur et custodiat et hortum in mente sua faciat, para-

1. *Ibid.*: « Secundo, hoc primum opusculum [sc. *Collationes in Hexaëmeron*] foede corruptum et interpolatum hucusque prodierat; hinc lectiones variantes etiam magni momenti e codicibus a nobis collectae ita modum excesserunt, ut sine taedio lectoris non potuissimus hic observare morem nostrum, locos editionis Vaticanæ correctos ad calcem notandi. Raro et solummodo propter speciales rationes traditum textum et discrepantes codicum lectiones ad calcem posuimus ».

2. Voir F. TINIVELLA, O.F.M., *De impossibili sapientiae adeptione in philosophia pagana iuxta « Collationes in Hexaëmeron » S. Bonaventurae*, dans *Antonianum*, XI(1936), p.34.

3. *S. Bonaventurae ... Collationes in Hexaëmeron ...* ed. R. P. FERDINANDUS DELORME, O.F.M., Ad Claras Aquas, Florentiae, 1934.

4. Voir F. TINIVELLA, O.F.M., *art. cit.*, dans *Antonianum*, XI(1936), pp.38-39.

ciosum. In hac sola scientia est delectatio, non in aliis. Philosophus dicit, quod magna delectatio est scire quod diameter est asymetris costae; haec delectatio sit sua; modo comedat illam.

disi hortum faciat deliciosum. Non sic est de triangulo, de quo licet aequaliter delectatur sciens quare tres habet angulos intrinsecos aequipollentes duobus rectis extrinsecis, tamen ignorans negative non tristatur.

Non seulement l'ironie assez amère de la première réportation ne se retrouve pas dans la seconde, mais, en plus d'être en contradiction flagrante avec l'esprit et la pratique habituelle du maître franciscain, qui s'ingénie avec une subtilité parfois assez déroutante à trouver dans les sciences naturelles un moyen de pénétrer plus avant dans la connaissance de la Trinité elle-même, elle se présente comme une boutade d'un goût assez douteux, nullement préparée par le contexte immédiat. Rien de tel dans la réportation de Sienne, où les délices qu'il peut y avoir à connaître les lois du triangle sont simplement présentées comme minimales en comparaison de celles que procure à l'âme la connaissance de l'Écriture.

Un peu plus loin (p.37, note 2; 2e éd., p.32, note 4), sur la foi d'un texte tiré de la collation II, n.7, M. Gilson observe que « c'est de cette époque que date l'expression la plus violente dont ait usé saint Bonaventure contre la philosophie naturelle ». Cette fois, les deux réportations présentent substantiellement la même idée, mais sur une tonalité bien différente:

Op. omn., T.V, p.337:

ED. DELORME, p.23:

Sed timendum quod dicit Dominus in Evangelio: *Regina austri resurget in iudicio cum generatione ista et condemnabit eam, quia venit a finibus terrae audire sapientiam Salomonis, et plus quam Salomon hic.* Iudaei nolebant audire sapientiam de ore Sapientiae; et nos habemus Christum intra nos et nolumus audire sapientiam eius. Abominatio maxima est quod filia regis pulcherrima offertur nobis in sponsam, et potius volumus copulari ancillae turpissimae et meretricari; . . .

Timendum est valde ne haec mulier regina regnum suum dimittens veniensque a finibus terrae ad audiendam sapientiam Salomonis, contra nos insurgat in iudicium, quia tracta mortalis venit, nos autem habentes Christum non adimus delectamurque magis in amplexu ancillae sapientiae mundialis et philosophiae quam dominae.

Parlant, devant un auditoire composé d'étudiants et de maîtres de la faculté de Théologie, de l'admirable beauté (*forma mirabilis*) de la sagesse chrétienne, le Docteur Séraphique rappelle l'exemple de la Reine de Saba, qui franchit de longues distances pour entendre la sagesse de Salomon, et lui oppose la négligence des théologiens qui mettent plus d'empressement et de zèle à l'étude des sciences profanes qu'à celle de

la parole divine. C'est l'expression, non pas d'un mépris pour les sciences naturelles, mais d'une estime encore plus grande pour les saintes lettres. Il y a de grandes chances pour qu'il n'ait pas dénoncé à cette occasion la philosophie comme une fornicatrice éhontée, lui qui présentera bientôt l'intelligence naturelle comme le fondement nécessaire de tous les dons surnaturels¹. Encore ici, le scribe n'aurait-il pas interprété la pensée de l'orateur plutôt selon son propre tempérament que selon la teneur même des paroles entendues ?

Ces exemples, qu'on pourrait multiplier à loisir, montrent avec quelle prudence il convient d'aborder l'étude de ce genre de littérature. Sans accorder à la réputation de Sienne une confiance inconditionnée, il serait téméraire de n'en pas tenir compte dans l'interprétation historique et doctrinale des *Collationes in Hexaëmeron*, et surtout dans l'appréciation de l'attitude générale de saint Bonaventure à l'égard des mouvements doctrinaux qui agitaient l'Université de Paris à cette époque².

Mais, même en s'en tenant au texte des *Opera omnia*, comme M. Gilson persiste à le faire dans la seconde édition de son ouvrage, les jugements de l'éminent historien semblent revisables en plus d'un point.

En premier lieu, l'analyse présentée au premier chapitre de l'ouvrage (pp.35-38; 2e éd., pp.31-33), analyse dont la critique de la raison naturelle ne sera qu'un long commentaire, ne semble pas de nature à éclairer le lecteur sur le contenu et la portée véritables des *Collationes in Hexaëmeron*.

Les tendances rationalistes et naturalistes qui dressaient une portion importante de la faculté des Arts contre les enseignements traditionnels de la faculté de Théologie et contre la foi chrétienne, furent assurément l'occasion de cette nouvelle et dernière intervention du maître franciscain³. Sa charge de modérateur suprême d'un ordre essentiellement apostolique, non moins que sa haute réputation de science et de sainteté dans les milieux universitaires parisiens, lui faisait un devoir rigoureux d'intervenir dans un débat où, plus encore que l'avenir de la pensée, l'idéal chrétien était profondément engagé. Mais l'occasion d'une œuvre n'en détermine pas nécessairement la fin, encore moins la nature. Dès ses premières conférences, le Docteur Séraphique les définit avec une netteté qui ne laisse place à aucune équivoque.

1. In *Hexaëm.*, Coll.III, n.25, T.V, p.347: « Sine isto lumine nihil habet homo, nec fidem, nec gratiam, nec lumen sapientiae ». — A l'époque des *Coll. de Donis Sp. S.*, saint Bonaventure avait également déclaré: « Qui diligunt sacram Scripturam diligunt etiam philosophiam, ut per eam confirmant fidem » (*Sermo II de dom. III Adventus, Op. omnia* T.IX, pp.62-63).

2. Nous souscrivons donc à cette conclusion du R. P. F. Tinivella, O.F.M., art. cit. dans *Antonianum*, XI(1936), p.36: « Semel admissio de Report. agi ab illa PP. Quaracchianorum independenti, conclusio unica legitima haec erit: non posse abstrahi *Collationibus in, Hexaëmeron* studendo a textu Delorme ». Il est regrettable que M. Gilson n'ait pas, jugé bon d'en tenir compte, pas plus que de la plupart des autres études sur saint Bonaventure parues depuis 1924, dans la révision de son ouvrage. Dans le même article (p.44), le R. P. Tinivella signale plusieurs expressions citées par M. Gilson à l'appui de son interprétation, dont on ne trouve même pas l'équivalent dans la réputation de Sienne. On pourrait facilement en allonger la liste.

3. Voir à ce sujet E. LONGPRÉ, O.F.M., art. *Bonaventure (saint)*, dans *Dict. d'hist. et de géogr. ecclés.*, T.IX, cc.777-779; F. TINIVELLA, art. cit., dans *Antonianum*, XI(1936), pp.27-50; P. ROBERT, O.F.M., *Saint Bonaventure, Defender of Christian Wisdom*, dans *Franciscan Studies*, N.S. III(1943), pp.159-179.

Prenant pour thème ce verset de l'Ecclésiaste (15,5): *In medio Ecclesiae aperiet os eius et adimplebit eum Dominus spiritu sapientiae et intellectus*, saint Bonaventure déclare qu'il s'adresse à l'Église, c'est-à-dire, non pas à une réunion d'hommes vivant selon la chair, mais à une assemblée d'êtres raisonnables, vivant dans l'unité et la concorde par l'observance de la loi divine, l'attachement à la paix divine et le chant de la louange divine¹. Plus expressément encore, il s'adresse à des frères et à des hommes spirituels afin de les attirer de la sagesse mondaine à la sagesse chrétienne². Il est donc clair que l'on se trouve de nouveau en présence d'une œuvre de haute mystique et non d'un ouvrage de polémique philosophique ou théologique. La sagesse chrétienne dont parle ici le Séraphique Docteur transcende et la spéculation philosophique et le savoir théologique. Elle procède de la plénitude des dons de sagesse et d'intelligence³, qui ouvrent à l'âme les portes de la sagesse contemplative et la conduisent, par l'amour extatique, à une union avec Dieu dont l'action transcende toutes les facultés de l'âme⁴.

Les *Collationes in Hexaëmeron* se rattachent donc immédiatement par leur objet aux conférences antérieures *De Donis Spiritus Sancti* et en reprennent le thème central. C'est dans le même esprit qu'on doit en aborder l'étude. M. Gilson semble avoir malencontreusement laissé de côté ces indications, au grand détriment de l'objectivité de son interprétation.

Lorsqu'il écrit, par exemple (p.35; 2e éd., p.31), que « *l'Hexaëmeron* reprend le problème [de la philosophie chrétienne] dans son ensemble », et que « c'est toujours l'existence de la philosophie séparée qui se trouve mise en question », c'est peut-être parce qu'il traduit abusivement les expressions *sapientia mundana* et *sapientia christiana* par *philosophie naturelle* (ou *séparée*) et *philosophie chrétienne*, alors que la seule traduction légitime est *sagesse mondaine* et *sagesse chrétienne*. Sans aucun doute, pour le Docteur Séraphique comme pour tous les philosophes et tous les théologiens, le mot sagesse, pris au sens large (*communiter*), peut fort bien signifier la philosophie en général et plus particulièrement la métaphysique (*minus communiter*). Au sens strict (*proprie*), toutefois,

1. *In Hexaëm.*, Coll.I, n.2, T.V, p.329: « Loquendum est igitur Ecclesiae, quae quidem est convocatio rationalium; synagoga autem est congregatio gregum et hominum brutaliter viventium. Ecclesiae loquendum est, quae quidem est unio rationalium concorditer et uniformiter viventium per concordem et uniformem observantiam divinae legis, per concordem et uniformem cohaerentiam divinae pacis, per concordem et uniformem consonantiam divinae laudis »; éd. DELORME, p.2.

2. *Ibid.*, n.9, T.V, p.330: « Talibus itaque iam dictis non est faciendus sermo, quia sunt domus exasperans; ... sed loquendum est fratribus, ... et viris spiritualibus, ut a sapientia mundana trahantur ad sapientiam christianam »; éd. DELORME, p.4: « Illis non oportet pronuntiare sermonem divinae legis, quia doctori gratia aufertur dicendi ... Sed viris ecclesiasticis et spiritualibus est loquendum, ut magis ac magis versus sapientiam christianam trahantur ».

3. *Ibid.*, Coll.II, n.1, T.V, p.336: « Ostensum est supra quibus debet doctor sermonem depromere, et unde debet incipere. Modo ostendendum est ubi debet terminare: quia in plenitudine sapientiae et intellectus »; éd. DELORME, p.19.

4. *Ibid.*, n.29, T.V, p.341: « Et ibi est operatio transcendens omnem intellectum, secretissima; quod nemo scit, nisi qui experitur. In anima enim sunt virtutes multae apprehensivae: sensitiva, imaginativa, aestimativa, intellectiva; et omnes oportet relinquere, et in vertice est unio amoris, et haec omnes transcendit »; éd. DELORME, pp.29-30.

elle désigne chez lui la connaissance religieuse de Dieu et, plus proprement encore (*magis proprie*), la connaissance expérimentale ou mystique de Dieu, c'est-à-dire ce don du Saint-Esprit dont l'acte essentiel consiste dans la dégustation de la suavité divine¹. Puisque le but spécifique du maître franciscain, dans les *Collationes in Hexaëmeron*, est d'attirer ses auditeurs à la sagesse chrétienne, c'est-à-dire, comme nous l'avons vu plus haut, à la sagesse contemplative, c'est évidemment par opposition à cette sagesse et non à une supposée philosophie chrétienne qu'il faut entendre la sagesse mondaine dont il veut les détourner.

Ici encore, d'ailleurs, le Docteur Séraphique n'a laissé aucun doute sur la signification de ses paroles. Abordant, dès sa deuxième conférence, l'étude de cette sagesse qu'il propose à ses auditeurs, il rappelle qu'on peut en considérer quatre éléments: l'origine, la demeure, la porte et la beauté, et il renvoie explicitement, pour les deux premiers, à ses conférences antérieures *De Donis Spiritus Sancti*². Or, qu'y lisons-nous au sujet de l'origine (*ortus*) du don de sagesse? Un long parallèle entre la vraie sagesse, qu'il appelle aussi sagesse d'en-haut, sagesse des Saints, sagesse supercéleste et même sagesse divine, et la fausse sagesse, qu'il décrit comme sagesse d'ici-bas, sagesse terrestre, animale et diabolique, enfin sagesse mondaine ou sagesse du monde³. Celle-ci place sa sollicitude dans la jouissance des plaisirs, dans l'abondance des richesses, dans l'expérience des délectations charnelles et dans la recherche des honneurs mondains. C'est pour dissiper cette sagesse que le Christ est mort, qu'il s'est fait pauvre, affligé et humble; c'est d'elle enfin que l'Apôtre a dit aux Corinthiens: *Dieu n'a-t-il pas rendu folle la sagesse de ce monde?* comme s'il disait: lorsque, sur la croix, il a choisi tout ce qui est contraire

1. III *Sent.*, d.35, q.1, Resp.: « Respondeo: Dicendum quod sapientia quadrupliciter accipi consuevit tam a philosophis quam a Sanctis, videlicet communiter, et minus communiter, et proprie et magis proprie.— Communiter accipiendo sapientiam, sic sapientia dicit cognitionem rerum generalem, secundum quod eam definit Augustinus et Philosophus, quod 'sapientia est cognitio rerum divinarum et humanarum' ... Alio modo dicitur sapientia minus communiter, et sic sapientia dicit cognitionem non quamcumque, sed cognitionem sublimem, videlicet cognitionem rerum aeternarum ... et sic etiam dicit Philosophus quod sapientia est 'cognitio causarum altissimarum'. Tertio modo accipitur sapientia proprie, et sic nominat cognitionem Dei secundum pietatem ... Quarto modo dicitur sapientia magis proprie, et sic nominat cognitionem Dei experimentalem; et hoc modo est unum de septem donis Spiritus Sancti, cuius actus consistit in degustando divinam suavitatem ».— Selon M. Gilson (p.97, note 1; 2e éd., p.82, note 1), « saint Bonaventure ne donne pas aussi immédiatement au terme sagesse une signification extatique dans ses premières œuvres que dans ses dernières ». Le caractère extatique du don de sagesse est pourtant affirmé de la façon la plus expresse en conclusion de la question que nous venons de citer: « Et ex hac eadem causa contingit quod sapientia non potest esse nimia, quia excessus in experimento divinae dulcedinis potius est laudabilis quam vituperabilis, secundum quod patet in viris sanctis et contemplativis, qui prae nimia dulcedine modo elevantur in extasim, modo sublevantur usque ad raptum, licet hoc contingat paucissimis ».

2. In *Hexaëm.*, Coll.II, n.1, T.V, p.336: « De sapientia autem nota quatuor: quis ortus, quae domus, quae porta, quae forma. De duobus primis dictum est in *Collationibus septem donorum*, ubi dicebatur quod sapientia ... »; éd. DELORME, pp.19-20. Le caractère complémentaire des *Coll. in Hexaëm.* apparaît nettement du fait que celles-ci ne traitent que des deux derniers éléments, alors que les *Coll. de Donis Sp. S.* ne traitent que des deux premiers.

3. *De Donis Sp. S.*, Coll.IX, nn.2-7, T.V, pp.499-500.

à la sagesse mondaine¹. La vraie sagesse, au contraire, est une lumière qui descend d'en haut pour illuminer notre puissance cognitive, réjouir notre puissance affective et fortifier notre puissance opérative; elle descend donc de la majesté divine dans l'intellect, de l'intellect dans notre volonté et ainsi jusque dans notre conduite².

Aucune raison ne permet de croire que ce ne sont pas ces deux mêmes sagesse que saint Bonaventure oppose une dernière fois dans l'*Hexaëmeron*. Son point de vue dépasse manifestement celui de la spéculation philosophique pour s'élever jusqu'à celui de la destinée humaine selon toutes ses exigences naturelles et surnaturelles. La sagesse qu'il propose est assurément maîtresse de vérité; elle est aussi et surtout maîtresse de vie.

On comprend dès lors pourquoi le Docteur Séraphique note avec une telle insistance que, pour parvenir à la sagesse chrétienne, il faut nécessairement commencer par le Christ, seul médiateur entre Dieu et les hommes³. Placé au centre de toutes choses dans l'ordre de la nature comme dans celui de la grâce, le Christ occupe par le fait même le centre de toutes nos connaissances, tant naturelles que surnaturelles. Selon l'expression du maître franciscain, il est le centre de toutes les sciences parce qu'en lui sont tous les trésors de la sagesse et de la science du Dieu caché⁴. Ce qui ne veut pas dire qu'il en est également l'objet et qu'il puisse nous être connu par la philosophie. Si le métaphysicien, par exemple, s'élève par la considération de la substance créée et particulière à la connaissance de la substance universelle et incréée qui en est le principe, l'exemplaire et la fin ultime,⁵ et par conséquent à une certaine connaissance de la trinité divine, cette connaissance n'en demeure pas moins implicite tant qu'il reste sur le plan philosophique, car il ne connaît pas le principe, l'exemplaire et la fin sous la raison de personnes divines: Père, Fils et Esprit⁶. C'est au théologien et au contemplatif seuls qu'ap-

1. *Ibid.*, n.2-3, T.V, p.499: « Ista [sapientia quae est deorsum] tota sollicitudine quaerit delectari in omni suavitate, in affluentia divitiarum saecularium, et in experientia sensualium delectationum, et in excellentia sive in ambitione saecularium pompositatum ... Ad istam sapientiam dispergendam mortuus est Christus, pauper factus, afflictus et humilis, ut nos doceret cavere ab ista. Apostolus ad Corinthios: *Nonne stultus fecit Deus sapientiam huius mundi?* quasi dicat, quando in cruce elegit contraria sapientiae mundiali ».

2. *Ibid.*, n.5, T.V, p.500: « Sed quae est sapientia quae est desursum? Dicit Sapiens in Ecclesiaste: *Vidi quod tantum praecederet sapientia stultitiam, quantum differt lux a tenebris*. Ergo dat intelligere quod sapientia est lux; lux, inquam, *descendens desursum a Patre luminum*, ... Lux ista descendit ad nostram potentiam cognitivam illuminandam, ad nostram affectivam laetificandam et ad nostram operativam corroborandam. Descendit a summo Deo in intellectum, ab intellectu in affectum et usque ad infimum, scilicet operationem ».

3. *In Hexaëm.*, Coll.I, n.10, T.V, p.330: « Circa secundum nota quod incipiendum est a medio, quod est Christus. Ipse enim mediator Dei et hominum est, tenens medium in omnibus, ut patebit. Unde ab illo incipiendum necessario, si quis vult venire ad sapientiam christianam »; éd. DELORME, p.4.

4. *Ibid.*, n.11, T.V, p.331: « Propositum igitur nostrum est ostendere quod in Christo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae Dei obsconditi, et ipse est medium omnium scientiarum ». Voir tout le développement qui suit immédiatement, nn.11-39, T.V, pp.331-335; éd. DELORME, pp.5-19.

5. *Ibid.*, n.13, T.V, p.331: « Metaphysicus autem, licet assurgat ex consideratione principiorum substantiae creatae et particularis ad universalem et increatae et ad illud esse ut habet rationem principii, medii et finis ultimi, non tamen in ratione Patris et Fili et Spiritus sancti ».

partient une telle appropriation. Et si saint Bonaventure se contente ici, selon le résumé que nous avons de ses conférences, d'un simple rappel de ce principe fondamental, c'est précisément qu'il est d'application constante dans toute son œuvre¹.

Lorsque, par conséquent, M. Gilson écrit que « l'albertino-thomisme se trompe nécessairement, parce que, s'il situe le Christ au milieu de la théologie, il ne le situe pas au milieu de la philosophie » (p.36; 2e éd., p.32), il exprime au nom du Docteur Séraphique un jugement que ce dernier n'a assurément jamais formulé et cela en fonction d'un principe auquel il n'a jamais donné pareille signification.

Semblablement, c'est en vue de cette sagesse contemplative, et non en vue du savoir philosophique², que saint Bonaventure propose aux théologiens un plan d'études qui accorde la prépondérance au texte même de l'Écriture sainte, mais recommande aussi l'utilisation judicieuse, selon leur valeur respective pour l'interprétation du texte sacré, des originaux des Pères, des Sommes des maîtres et même des écrits

1. On le trouve très clairement formulé et appliqué, à propos de notre connaissance de la Trinité, dès les premières pages du *Comm. in IV lib. Sent.*; voir spécialement I *Sent.*, d.3, p.1, q.4, Resp., ad 1 et ad 4; *Ibid.*, d.3, p.2, a.2, q.3, Resp.: « Sed ista ponere vel intelligere in Deo potest fides, sed non ratio; et ita perfecta cognitio imaginis non habetur nisi a fide. Unde bene concedendum est quod imago ducit in cognitionem Trinitatis, non autem simplicitatis ».— Tout le traité *De red. artium ad theologiam* n'a d'autre but que de montrer comment le théologien, et non le philosophe, découvre Dieu dans toutes nos connaissances naturelles: « Et sic patet quomodo multiformis sapientia Dei, quae lucide traditur in sacra Scriptura, occultatur in omni cognitione et in omni natura. Patet etiam quomodo omnes cognitiones famulantur theologiae; et ideo ipsa assumit exempla et utitur vocabulis pertinentibus ad omne genus cognitionis. Patet etiam quam amola sit via illuminativa, et quomodo in omni re quae sentitur sive quae cognoscitur, interior lateat ipse Deus » (*Ibid.*, n. 26). Nous ne saurions donc admettre l'interprétation que M. Gilson donne de cet opuscule bonaventurien dans son ouvrage *The Unity of Philosophical Experience*, New York 1941, pp.49-50.

2. In *Hexaëmh.*, Coll.XIX, nn.1-5, T.V, pp.420-421: « Dictum est de fructibus sacrae Scripturae; et ad hos fructus invitatur nos Sapientia in Ecclesiastico: *Ego quasi vitis fructificavi suavitatem odoris et flores mei fructus honoris et gratiae. Transite ad me omnes qui concupiscitis me* . . . Si volumus transire, oportet nos esse filios Israel, qui transierunt Aegyptum; sed Aegypti non transierunt, sed submersi sunt. Illi autem transeunt, qui totum suum studium ponunt, qualiter a vanitatibus transeant in regionem veritatis . . . Oportet ergo transire ab omnibus ad veritatem, ut non sit delectatio nisi in Deo. Quomodo autem transeundum est? Volunt omnes esse sapientes et scientes. Sed cito accidit quod mulier decipit virum. Sapientia autem est supra nos tanquam nobilis; sed scientia infra, ad videtur homini pulchra, et ideo vult sibi coniungi. Non est ergo securus transitus a scientia ad sapientiam; oportet ergo medium ponere, scilicet sanctitatem. Transitus autem est exercitium: exercitatio a studio scientiae ad studium sanctitatis, et a studio sanctitatis ad studium sapientiae; . . . ad sapientiam autem perveniri non potest nisi per disciplinam, nec ad disciplinam nisi per scientiam: non est ergo praeferendum ultimum primo . . . Qualiter ergo studendum est scientiae et sanctitati et sapientiae? »; éd. DELORME, pp.212-214.— Noter que saint Bonaventure, bien loin de faire de la science un obstacle à la sagesse contemplative, veut que tous ceux qui ont les dispositions nécessaires s'appliquent à l'acquérir: « Oportet scire, ut de fructibus sapientiae habeatur, et per portas civitatis possimus introire; Ecclesiastes: *Labor stultorum perdet eos qui nesciunt in urbem pergere*, hoc est, qui nesciunt studere in quibus oportet. In Genesi dicitur quod tulit Dominus Deus hominem et posuit in paradiso, ut operaretur et custodiret illum. Oportet operari in sacra Scriptura et exercitare intellectum. Seneca: *Multos inveni exercitantes corpus, paucos ingenium*'. Haec exercitatio est spiritus ad pietatem; unde in Proverbiis: *Per agrum hominis pigri transire et per vineam viri stulti. Et ecce totum repleverant urticae, et operuerant superficiem eius spinæ, et maceria lapidum destructa erat*. Hoc fit, quando homo habet bonam dispositionem et non exercet eam, sed crescit urticae malignitatis, spinæ cupiditatis. Maceria lapidum virtutum destruitur propter dissipationem cogitationum; unde ibidem: *Praepara foris opus tuum et diligenter exerce agrum tuum* » (*Ibid.*, n.5, T.V, p.421; éd. DELORME, p.214).

des philosophes. M. Gilson a parfaitement raison d'insister sur ce texte comme sur l'un des plus révélateurs de l'esprit bonaventurien (pp.36-38; 2e éd., pp.32-33). Encore faut-il le bien lire et ne pas en faire un programme général d'études, encore moins d'études philosophiques ! En voici la teneur selon la réportation utilisée par lui¹:

L'ordre [des études scripturaires] est enseigné diversement par les différents maîtres, mais il importe de procéder de façon ordonnée, en sorte de ne pas faire en dernier lieu ce qui doit passer en premier. Il y a quatre genres d'écrits dont il faut s'occuper de façon ordonnée. Les premiers livres sont les saintes Écritures; les deuxièmes sont les originaux des Saints; les troisièmes, les Sentences des maîtres; les quatrièmes, les enseignements des séculiers ou des philosophes.— Que celui qui veut apprendre cherche donc la science à sa source, c'est-à-dire dans la sainte Écriture, car ce n'est pas auprès des philosophes que se trouve la science qui donne la rémission des péchés; ni dans les *Sommes* des maîtres, car ceux-ci l'ont tirée des originaux, et les originaux eux-mêmes de la sainte Écriture.

Il n'y a rien dans ce passage qui soit de nature à surprendre le moins d'un professeur de nos grands Séminaires ou de nos facultés d'Écriture sainte. Le Docteur Séraphique y rappelle simplement la place prépondérante que doit occuper, dans l'enseignement des saintes Écritures, le texte révélé lui-même. La suite du paragraphe ainsi que les deux paragraphes suivants précisent que cette étude doit se faire d'abord selon le sens littéral, puis selon le sens spirituel².

Mais si saint Bonaventure est parfaitement conscient de l'importance du contact personnel de l'étudiant avec le texte des saints Livres, il ne tombe pas pour autant dans l'erreur du libre examen ou d'une interprétation subjective, négatrice de toute tradition et même de toute norme rationnelle. C'est pourquoi il continue³:

L'homme ne peut parvenir par lui-même à cette intelligence [des Écritures], sans l'aide de ceux à qui Dieu l'a révélée, c'est-à-dire sans l'intermédiaire des originaux des Saints, comme Augustin, Jérôme et autres. Il faut donc recourir aux originaux des Saints. Mais ceux-ci offrent également des difficultés; c'est pourquoi les *Sommes* des maîtres, où ces difficultés sont élucidées, sont nécessaires. Il faut toutefois se garder d'une trop grande multitude de ces écrits.

1. *Ibid.*, nn.6-7, T.V, pp.421: « Ordo diversimode traditur a diversis; sed oportet ordinate procedere ne de primo faciant posterius . . . Sunt quatuor genera scripturarum, circa quae oportet ordinate exerceri. Primi libri sunt sacrae Scripturae . . . Secundi libri sunt originalia Sanctorum; tertii, Sententiae magistrorum; quarti, doctrinarum mundialium sive philosophorum. Qui ergo vult discere quaerat scientiam in fonte, scilicet in sacra Scriptura, quia apud philosophos non est scientia ad dandam remissionem peccatorum; nec apud Summas magistrorum, quia illi ab originalibus traxerunt, originalia autem a sacra Scriptura »; éd. DELORME, pp.214-215.

2. *Ibid.*, nn.7-9, T.V, p.421; éd. DELORME, pp.214-215.

3. *Ibid.*, n.10, T.V, pp.421-422: « Ad hanc autem intelligentiam non potest homo pervenire per se, nisi per illos quibus Deus revelavit, scilicet per originalia Sanctorum, ut Augustini, Hieronymi et aliorum. Oportet ergo recurrere ad originalia Sanctorum; sed ista sunt difficilia; ideo necessariae sunt Summae magistrorum, in quibus elucidantur illae difficultates. Sed cavendum est de multitudine scriptorum. Sed quia ista scripta adducunt philosophorum verba, necesse est quod homo sciat vel supponat ipsa »; éd. DELORME, p.216.

Mais comme ces écrits eux-mêmes citent les paroles des philosophes, il faut nécessairement ou les connaître ou les supposer¹.

Ainsi donc, après avoir clairement établi la primauté du texte scripturaire dans les études ordonnées à la connaissance de la doctrine du salut et à l'acquisition de la sagesse chrétienne, le maître franciscain reconnaît formellement les droits de la tradition patristique, de la théologie systématique et même de la spéculation philosophique. Tout cela, bien entendu, à la condition expresse de ne pas oublier l'importance primordiale et l'excellence du texte scripturaire. C'est pourquoi le Docteur Séraphique ajoute immédiatement cet avertissement grave²:

Il y a cependant un danger à descendre aux originaux, parce que leur discours est plus attrayant que celui de l'Écriture. Augustin lui-même ne considérerait pas d'un bon œil que tu délaisses l'Écriture pour étudier de préférence dans ses livres, pas plus que Paul ne jugeait convenable qu'on fût baptisé au nom de Paul. La sainte Écriture doit être en grande révérence. Il y a cependant un péril plus grand encore à descendre aux Sommes des maîtres, parce qu'on y trouve parfois l'erreur et qu'ils croient comprendre les originaux alors qu'ils ne les comprennent pas et même les contredisent. C'est pourquoi, de même qu'il serait sot de s'attarder aux commentaires sans jamais remonter aux textes, ainsi le serait-il de n'étudier que les Sommes [sans remonter au texte sacré]³. Dans leur interprétation, on doit prendre garde de toujours adhérer à la voie la plus commune. Mais le péril le plus grand consiste à descendre à la philosophie . . . Il est remarquable que Jérôme, après l'étude de Cicéron, ne trouvait plus de saveur aux livres prophétiques; c'est pourquoi il fut flagellé devant le tribunal. Il en arriva ainsi pour notre instruction. Les maîtres doivent donc éviter de trop recommander et apprécier des dits des philosophes, de peur qu'à cette occasion le peuple ne retourne en Égypte ou qu'à leur exemple il n'abandonne

1. Mieux encore, le texte de Sienne écrit, éd. DELORME, p.216: « Sed quia scripta ista adducunt ut plurimum verba Philosophorum, oportet quod studens sacrae Scripturae haec audierit et didicerit, vel supponat ». — Il était de règle, tant à l'Université de Paris qu'au *Studium Generale* des Mineurs qui en faisait partie, que personne n'aborde l'étude de l'Écriture sainte ou de la théologie avant d'avoir complété le cours de la faculté des Arts, c'est-à-dire ses études philosophiques. Contrairement à ce que semble croire M. Gilson, il ne saurait donc être ici question d'un ordre chronologique, mais d'un ordre méthodologique.

2. *Ibid.*, nn.10-12, T.V, p.422: « Est ergo periculum descendere ad originalia, quia pulcher est sermo originalium; Scriptura autem non habet sermonem ita pulchrum. Unde Augustinus, si tu dimittas Scripturam et in libris suis studeas, pro bono non habet; sicut nec Paulus de illis qui in nomine Pauli baptizabantur. Sacra Scriptura in magna reverentia habenda est. Maius periculum est descendere ad Summas magistrorum, quia aliquando est in eis error; et credunt se intelligere originalia et non intelligunt, immo eis contradicunt. Unde sicut fatuus esset qui vellet semper immorari circa tractatus et nunquam ascendere ad textum; sic est de Summis magistrorum. In his autem homo debet cavere ut semper adhaereat viae magis communi. — Descendere autem ad philosophiam est maximum periculum . . . Notandum de Hieronymo, qui post studium Ciceronis non habebat saporem in prophetis libris; ideo flagellatus fuit ante tribunal. Hoc autem propter nos factum est; unde magistri cavere debent ne nimis commendant et appetunt dicta philosophorum, ne hac occasione populus revertatur in Aegyptum, vel exemplo eorum dimittat aquas Siloe, in quibus est summa perfectio, et vadant ad aquas philosophorum, in quibus est aeterna deceptio »; éd. DELORME, pp.216-217.

3. D'une façon plus succincte mais, semble-t-il, plus appropriée, la réportation de Sienne écrit, éd. DELORME, p. 216: « Caute ergo in studii processu a sollicitudine et cura lectionis Scripturae descendendum est ad originalia. Similiter descendendo ad Summas Magistrorum est cavendum; Magistri enim aliquando Sanctos non intelligunt, sicut Magister Sententiarum, licet magnus esset, Augustinum in locis quibusdam non intellexit. Unde sicut introductiones puerorum ad textus Aristotelis, sic sunt Summae Magistrorum ».

les eaux de Siloë, où se trouve la suprême perfection, et n'aille aux eaux des philosophes où se trouve l'éternelle déception¹.

M. Gilson semble voir dans ce texte, sinon le rejet pur et simple de la philosophie elle-même, du moins la dénonciation très claire de l'*illusion de la philosophie séparée*, en entendant cette expression dans le sens de philosophie autonome (pp.37-38; 2e éd., pp.32-33). En vérité, nous n'y trouvons rien de si tragique. Nous serions même porté à le trouver quelque peu banal, si nous n'étions convaincu que la plus grande originalité d'un maître consiste à garder, dans son enseignement, la plus grande modération et à demeurer strictement respectueux de la vérité. C'est précisément l'attitude du Docteur Séraphique.

Au moment où il parle, s'insinuent déjà, dans l'enseignement de la théologie, l'esprit et les méthodes qui conduiront, au cours des siècles suivants, à l'abandon presque complet des études scripturaires². L'étude de l'Écriture sainte devient progressivement, pour certains maîtres, l'occasion d'interminables discussions philosophiques à la faveur desquelles s'introduit, dans la faculté de Théologie, le virus du rationalisme averroïste. C'est ce danger que dénonce saint Bonaventure, en rappelant que la source première de la science divine, et partant de la sagesse chrétienne, ne se trouve pas dans la philosophie, ni dans les *Sommes* des maîtres, ni même dans les *originaux* des Pères, mais dans l'Écriture sainte. Plus on s'en éloigne, plus augmente le péril d'erreur. Il est à son maximum, au point de vue théologique, dans l'utilisation des écrits des philosophes, étrangers, par leur nature même, à la science du salut: *quia apud philosophos non est scientia ad dandam remissionem peccatorum*³.

1. Éd. DELORME, n.12, p.217: « Ideo magistri et doctores Scripturae non tantum appretiare debent scripta Philosophorum, ut discipuli exemplo eorum dimittant aquas Siloe, in quibus est summa perfectio, et vadant ad philosophiam, in qua est periculosa deceptio ».

2. Dès le début du siècle suivant, le Saint-Siège lui-même est obligé d'intervenir comme en fait *fit* la lettre adressée par Jean XXII, le 8 mai 1317, aux maîtres de l'Université de Paris: « Sane mirantes audivimus et turbati quodammodo explicamus quod nonnulli ex vobis, sicut habet fidedigna relatio, habentes magisterii dignitatem... decipiuntur per philosophiam et inanem fallaciam secundum traditiones hominum fideique catholice documenta minus debite venerantur; quidam etiam theologi, postpositis vel neglectis canonicis necessariis utilibus et aedificativis doctrinis, curiosis inutilibus et super-vacuis philosophiae questionibus et subtilitatibus se immiscent, ex quibus ipsius studii disciplina dissolvitur, luminis ejus splendor offenditur et postsequens studentium utilitas multipliciter impenditur » (*Chart. Univ. Paris.*, T.II, n.741, pp.200-201). Une trentaine d'années plus tard, la situation ne semble guère s'être améliorée. Le 20 mai 1346, Clément VI adresse de nouveau aux mêmes destinataires les doléances du Siège Apostolique à ce sujet: « Plerique quoque theologi, quod defendendum est amarius, de textu Biblie, originalibus et dictis Sanctorum ac doctorum expositionibus (ex quibus vera illa acquiritur theologia, cui non attribuendum est quidquid ab hominibus sciri potest, ubi plane nulla vanitatis et curiositatis noxia reperitur, sed hoc quo fides saluberrima, que ad veram ducit beatitudinem, innitatur (sic), gignitur, roboratur et defenditur) non curantes, philosophicis questionibus et aliis curiosis disputationibus et suspectis opinionibus doctrinisque peregrinis et variis se involvunt, non verentes in illis expendere dies suos, que nec domi nec militie nec alicubi prosunt, et omissis necessariis supervacua docere et dicere satagunt in tanta temporis egestate, sic quod, unde deberent prodire fructus uberes sicut antiquitus reficientes fideles delectabiliter ad salutem, pestifera pululant quandoque semina et in perniciosam segetem, de quo profecto dolendum est, coalescunt » (*Ibid.*, n.1125, p.588).

3. In *Hexaëm.*, Coll.XIX, n.7, T.V, p.421; éd. DELORME, p.215. Voir plus haut p. 44, note 1.

Loin de confondre les deux ordres de connaissances, naturelles et surnaturelles, ce texte reconnaît donc formellement leur légitimité et leur autonomie respective. S'il faut, pour parvenir à la sagesse chrétienne, c'est-à-dire surnaturelle et contemplative, commencer par la fréquentation assidue et l'étude ordonnée des saintes Lettres, puis chercher à en mieux pénétrer les sens littéral et spirituel par un recours judicieux et prudent aux originaux des Pères et aux écrits des théologiens, pour enfin, mais seulement en passant et comme à la dérobée, c'est-à-dire dans la mesure où la nécessité l'exige, en venir aux œuvres philosophiques, c'est parce que la foi est au-dessus de la raison¹. Bien que très utile et même nécessaire, dans une certaine mesure et sous certaines conditions, à l'intelligence de la foi, la philosophie n'est pas un élément essentiel de la sagesse chrétienne et son utilisation, dans l'étude du donné révélé, doit être dosée de façon à ne pas faire oublier ou négliger l'objet et la fin propre des Livres sacrés. Au vin de la parole divine, il ne faut pas mêler l'eau des philosophes dans des proportions telles que le vin se change en eau: ce qui serait le pire miracle, exactement à l'opposé de celui du Christ à Cana².

Ceci nous amène précisément à la place que le Docteur Séraphique assigne à l'activité naturelle de notre intelligence dans l'édifice de la sagesse chrétienne et à la signification de la critique qu'il en fait dans ses *Collationes in Hexaëmeron*.

Il ne saurait évidemment être question d'analyser par le détail les quatre conférences que le Docteur Séraphique y consacre à l'activité naturelle de notre intelligence³. A la lumière de ce qui a été dit, quelques annotations permettront de rectifier l'interprétation qu'en donne M. Gilson.

La première concerne le principe et l'ampleur de la première vision intellectuelle, celle de l'intelligence naturelle: *visio intelligentiae per*

1. *Ibid.*, nn.14-15, T.V, p.422: « Nota de beato Francisco, qui praedicabat Soldano Cui dixit Soldanus, quod disputaret cum sacerdotibus suis. Et ille dixit quod secundum rationem de fide disputari non poterat, quia supra rationem est, nec per Scripturam, quia ipsam non recipient illi; sed rogabat ut fieret ignis, et ipse et illi intrarent . . . Ex hoc patet quod credentibus fides non per rationem, sed per Scripturam et miracula probari potest . . . Est ergo ordo, ut prius studeat homo in sacra Scriptura quantum ad litteram et spiritum, post in originalibus, et illa subiiciat sacrae Scripturae; similiter in scriptis magistrorum et in scriptis philosophorum, sed transeundo et furando, quasi ibi non sit permanendum »; éd. DELORME, p.217.

2. *Ibid.*, n.14, T.V, p.422: « Non igitur tantum miscendum est de aqua philosophiae in vinum sacrae Scripturae quod de vino fiat aqua; hoc pessimum miraculum esset; et legimus quod Christus de aqua facit vinum, non e converso »; éd. DELORME, p.217.

3. In *Hexaëm.*, Coll.IV-VII, T.V, pp.348-368; éd. DELORME, pp.48-108. Cette analyse a d'ailleurs été faite avec soin par notre confrère, le R. P. F. TINIVELLA, O.F.M., *De impossibili sapientiae adeptione in philosophia pagana iuxta « Collationes in Hexaëmeron » S. Bonaventurae*, dans *Antonianum*, XI(1936), pp.27-50; 135-186; 277-318. Pour avoir souscrit sans les réserves qui s'imposaient à l'opinion de M. Gilson sur la nature de la philosophie bonaventurienne, l'auteur a malheureusement failli à tirer de son enquête les conclusions les plus importantes.

*naturam inditae*¹. Bien qu'il l'étudie en fonction de la sagesse contemplative, il n'y a aucun doute que saint Bonaventure considère ici l'activité naturelle de notre intelligence, telle qu'elle s'exerce antérieurement à toute illumination supérieure, tant celle de la foi que celle de la grâce². Mais cette activité revêt un double aspect, selon qu'elle s'exerce en fonction de son objet propre ou en fonction de la fin de l'homme. C'est pourquoi, l'étude de l'activité naturelle de l'intelligence, dans les *Collationes in Hexaëmeron*, comporte deux parties distinctes, qui, en dépit de leur dépendance étroite, n'en présente pas moins deux aspects très différents de la pensée bonaventurienne. La première étudie l'œuvre scientifique de la raison naturelle; la seconde, sa fonction sapientielle, ordonnée à la poursuite et à l'obtention du bonheur³.

C'est là une constatation des plus importantes. Si le Docteur Séraphique parle de deux activités ou fonctions différentes de notre intelligence, il est clair qu'on ne saurait transposer inconsidérément à l'une ce qu'il dit de l'autre. Ce principe trouve particulièrement son application dans la critique de la raison naturelle.

Dans l'exposé général qu'il fait de l'activité scientifique de l'intelligence, c'est-à-dire, selon la terminologie de l'*Hexaëmeron*⁴, de sa considération scientifique (*consideratio scientialis*), saint Bonaventure reconnaît la légitimité et la suffisance de la connaissance rationnelle en ces termes⁵:

1. In *Hexaëmeron*, Coll.III, nn.23-24, T.V, p.347; éd. DELORME, p.44: « Est autem triplex visio, scilicet corporalis, imaginaria et intellectualis. Haec tertia facit intelligere duas primas... Fit autem visio intellectualis sex modis: sicut enim sex diebus factus est maior mundus, ita oportet quod sex fiant illuminationes in anima contemplantis. Est autem intellectualis visio intelligentiae per naturam inditae, per fidem sublevatae, per Scripturam eruditae, per contemplationem suspensae, per prophetiam illustratae, per raptum mentis in Deum absorptae. Ad has sequitur visio animae glorificatae ».

2. *Ibid.*, n.25, T.V, p.347: « Per primam [visionem] intelligitur ad quid potest extendi nostra intelligentia de se. Haec intelligitur per primam diem, in qua facta est lux; unde in Psalmo: *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*. Sine isto lumine indito nihil habet homo, nec fidem, nec gratiam, nec lumen sapientiae; et ideo divisa est etiam lux a tenebris »; éd. DELORME, p.44.

3. In *Hexaëmeron*, Coll.IV, n.1, T.V, p.349: « Prima visio animae est intelligentiae per naturam inditae... Et hic possent explicari omnes difficultates philosophiae. Philosophi dederunt novem scientias et polliciti sunt dare decimam, scilicet contemplationem ». Plus explicitement encore, la réportation de Sienne déclare, éd. DELORME, p.48: « Prima ergo visio intellectualis est visio intelligentiae per naturam inditae... Circa hanc quaestionem et materiam, si pertractaretur, inciderent omnes philosophiae difficultates. Philosophi quidem novem dederunt scientias et decimam, quae maxima est, promiserunt, ut in *Ethicis* patet; et in antiquis Naturalibus aliquid invenitur valde collectum de contemplatione. Utinam autem in nobis sit lux intelligentiae divisa a tenebris erroris! » — Voir également Coll.VI, n.1, T.V, p.360, éd. DELORME, p.85; Coll.VII, n.1, T.V, p.365, éd. DELORME, p.98.— La transition entre les deux parties est clairement indiquée Coll.V, n.22, T.V, p.357: « Has novem scientias dederunt philosophi et illustrati sunt... Postmodum voluerunt ad sapientiam pervenire, et veritas trahebat eos; et promiserunt dare sapientiam, hoc est beatitudinem, hoc est intellectum adeptum; promiserunt, inquam, discipulis suis »; éd. DELORME, p.85.

4. Voir en particulier Coll.VI, n.1, T.V, p.360, éd. DELORME, p.90; Coll.VII, n.1, T.V, p.365, éd. DELORME, p.98.

5. In *Hexaëmeron*, Coll.IV, n.1, T.V, p.349: « Prima visio animae est intelligentiae per naturam inditae. Unde dicit Psalmus: *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*. Et hic possent explicari omnes difficultates philosophiae. Philosophi dederunt novem scientias et polliciti sunt dare decimam, scilicet contemplationem. Sed multi philosophi, dum se voluerunt dividere a tenebris erroris, magnis erroribus se immiscuerunt; dicentes

La première vision de l'âme est celle de l'intelligence qui nous est donnée par la nature. C'est pourquoi le Psalmiste dit : *La lumière de ta face, Seigneur, a été imprimée en nous*. On pourrait expliquer ici toutes les difficultés de la philosophie. Car les philosophes nous donnèrent neuf sciences et promirent d'en donner une dixième, c'est-à-dire la contemplation. Mais beaucoup de philosophes, en cherchant à se séparer des ténèbres de l'erreur, tombèrent dans de graves erreurs; *se disant sages, ils sont devenus fous; s'enorgueillissant de leur science, ils sont devenus comme Lucifer*. Chez les Égyptiens, les ténèbres étaient les plus denses, mais pour les Saints la plus grande lumière brillait. Tous ceux qui furent fidèles à la loi de la nature, comme les Patriarches, les Prophètes, les philosophes, furent les fils de la lumière. Car la vérité est la lumière de l'âme et cette lumière ne connaît pas de couchant. Elle projette sur l'âme une telle clarté qu'il n'est même pas possible de la penser ou de l'exprimer comme inexistante sans se contredire soi-même.

M. Gilson utilise ce texte, en le découpant d'ailleurs au point de le rendre presque méconnaissable, pour faire dire à saint Bonaventure que « toutes les vraies philosophies ne sont telles . . . que parce que la raison qui les a élaborées s'est trouvée confortée par un secours surnaturel quelconque » (p.95; 2e éd., p.81). Il est vrai qu'il semble se faire du surnaturel une conception assez singulière. Ainsi, il s'autorise du texte cité par saint Bonaventure pour illustrer que notre intelligence est comme le reflet en nous de l'intelligence divine, pour dire « qu'elle est surnaturelle dans son principe comme le seront plus tard la lumière de la foi ou les dons du Saint-Esprit qui la compléteront » (p.95; 2e éd., p.81). A ce compte, notre corps avec tous ses sens, l'âme et toutes ses facultés, la santé, etc., seront surnaturels. La nature elle-même n'y échappera pas et deviendra surnaturelle, puisqu'elle vient certainement de Dieu et est une manifestation et une participation de son être infini.

enim se esse sapientes, stulti facti sunt; superbientes de sua scientia, luciferiani facti. Apud Aegyptios densissimae tenebrae erant, sed Sanctis tuis maxima erat lux. Omnes qui fuerunt in lege naturae, ut Patriarchae, Prophetae, philosophi, filii lucis fuerunt. Lux animae veritas est; haec lux nescit occasum. Ita enim fortiter irradiat super animam, ut etiam non possit cogitari non esse nec exprimi, quin homo sibi contradicat.— L'interprétation que nous donnons de ce texte contracté est basée tant sur le contexte général que sur la version de la réportation de Sienne qui écrit avec beaucoup plus de clarté, éd. DELORME, pp.48-49: « Prima ergo visio intellectualis est visio intelligentiae per naturam inditae; Psalm.: *Signatum est super nos lumen*. Circa hanc quaestionem et materiam, si pertractaretur, inciderent omnes philosophiae difficultates. Philosophi quidem novem dederunt scientias et decimam, quae maxima est, promiserunt, ut in *Ethicis* patet; et in antiquis Naturalibus, aliquid invenitur valde collectum de contemplatione. Utinam autem in nobis sit lux intelligentiae divisa a tenebris erroris! Superbientes enim de luce sua naturali sive per naturam indita, quidam de spiritibus primis luciferiani facti sunt. Similiter de philosophis antiquis: *dicentes se plene sapientes in investigatione rerum per lucem naturalem, stulti facti sunt et evanuerunt in cogitationibus suis*, Rom. 1, 21-22, eo quod frena praesumptionis nimium laxaverunt. Apud Aegyptios, sicut dicit Aristoteles, in principio *Veteris Metaphysicae*, secundum novam translationem in principio II, dimissa est libera ut vacaret studio pars sacerdotum, et omnibus existentibus, ut dicitur in translatione veteri, philosophari coeperunt de veritate rerum. Et licet consideratio veritatis, ut dicit in principio *Novae Metaphysicae*, sit uno modo facilis, in eo quod se nunquam ab omnibus exclusit omnino, alio modo difficilis, in eo quod nunquam ab aliquo plene comprehensa fuit, tamen semper apud illos veteres philosophos in inquisitione veritatis tenebrae fuerunt, ut iam patet Exod. 10, 22. Apud Aegyptios erant tenebrae, filiis autem tuis, scilicet patriarchis, legislatoribus, sacerdotibus, prophetis, apostolis, fuit lux, Sap. 8 in fine, lux inquam, in revelatione apertae veritatis. De bonitate huius lucis hic primo inquirendum. Est ergo veritas lux in anima, nesciens occasum, adeo super animam irradians ut ipsam non esse cogitare non possit nec invenire quo ipsam non esse exorimat, quin sibi contradicat. »— La comparaison des deux textes montre à l'évidence l'importance du contexte général pour l'interprétation de textes simplement *reportés* et non *écrits* par l'auteur lui-même.

Si nous interprétons ce texte à la lumière de ce qui a déjà été dit, nous n'y voyons rien d'autre que l'affirmation de l'existence de la raison naturelle, de son essentielle aptitude à percevoir la vérité et des conditions de son activité. Nous n'y voyons même aucune manifestation insolite de défiance à l'égard du savoir philosophique, encore moins quelque insinuation de sa prétendue incapacité à se constituer de lui-même. Bien au contraire, si le Docteur Séraphique dit que beaucoup de philosophes tombèrent dans l'erreur, il a soin d'en placer la raison dans un orgueil qui les rend semblables à Lucifer et les incite à oublier les limites de l'investigation philosophique. Tous ceux, au contraire, qui demeurèrent fidèles aux lois de notre activité rationnelle (si toutefois il est loisible d'entendre ainsi *in lege naturae*), furent des fils de lumière et connurent la vérité.

Le même optimisme modéré apparaît dans toute la suite du développement, où le maître franciscain expose l'objet et le contenu des trois parties principales de la philosophie¹. Sans doute dénonce-t-il à ses auditeurs les graves déviations de la spéculation philosophique² et les présente-t-il en un tableau saisissant³, mais nulle part il n'exprime l'idée qu'il soit « de l'essence même de la philosophie comme telle qu'elle ne se suffise pas à elle-même et requière l'irradiation d'une lumière plus haute pour mener à bien ses propres opérations » (p.111; 2e éd., p.94). Au contraire, Bonaventure répète à satiété que les philosophes nous ont donné les neuf sciences philosophiques⁴; que la philosophie est un triple rayon de vérité dans l'âme, par lequel celle-ci s'élève jusqu'à la connaissance des substances perpétuelles et même de la cause de toutes choses, bien que cela soit plus facile si on y ajoute le condiment de la foi⁵; que les principes de la métaphysique sont les fondements de la foi⁶; que le Philosophe a établi de façon manifeste la nécessité des vertus morales et qu'en ces choses la raison est présupposée à la foi⁷; que le premier principe de la vie sociale est écrit dans le cœur de l'homme par la loi éternelle et que de cette loi naturelle découle la multitude des lois et des

1. *In Hexaëm.*, Coll.IV et V, T.V, pp.349-357; éd. DELORME, pp.49-83.

2. Particulièrement l'idéalisme platonicien et le réalisme exagéré (Coll.IV, n.9, T.V, p.350; éd. DELORME, pp.52-53); le monisme panthéistique d'Amaury de Bènes et de David de Dinant (*ibid.*, n.11, T.V, p.351; éd. DELORME, p.54); l'éternité du monde (*ibid.*, n.13, T.V, p.351; éd. DELORME, p.55); les pratiques divinatoires de l'astrologie (*ibid.*, n.15, T.V, p.351; éd. DELORME, p.56); enfin les fausses conceptions de la vertu de tempérance (Coll.V, nn.3-6, T.V, pp.354-355; éd. DELORME, pp.76-77).

3. *In Hexaëm.*, Coll.V, n.21, T.V, p.357; éd. DELORME, p.84.

4. *Ibid.*, Coll.IV, n.1, T.V, p.349: « Philosophi dederunt novem scientias »; éd. DELORME, p.48.— *Ibid.*, Coll.V, n.22, T.V, p.357: « Has novem scientias dederunt philosophi et illustrati sunt »; éd. DELORME, p.85.

5. *In Hexaëm.*, Coll.IV, n.5, T.V, p.349: « Ergo secundum principium, subiectum et obiectum est triplex radius veritatis in anima, per quam anima possit elevari ad perpetua et etiam ad causam omnium; sed si addatur condimentum fidei, tunc facilius »; éd. DELORME, pp.50-51.

6. *Ibid.*, n.13, T.V, p.351: « Haec igitur sunt fundamenta fidei, quae omnia examinata »; éd. DELORME, p.55.

7. *In Hexaëm.*, Coll.V, n.11, T.V, pp.355-356: « Hae sex medietates sufficiunt; aliae quaedam innominatae sunt. Has autem Philosophus ponit et in his veritati fidei ratio subternitur ».

décrets particuliers¹; enfin que tous les vrais philosophes ont honoré un seul Dieu² et ont admis que le culte intérieur est dicté par le jugement naturel et relève de la loi de la nature³.

En tous ces développements, où l'activité naturelle de la raison est seule en jeu, l'autorité d'Aristote est constamment évoquée, particulièrement en philosophie de la nature⁴, en métaphysique⁵ et en morale naturelle⁶. Aucune trace de suspicion à l'égard de la recherche philosophique comme telle, ni de défiance à l'endroit de l'activité naturelle de la raison dans le domaine qui lui est propre.

1. *Ibid.*, n.18, T.V, p.357: « Secundus modus est forma convivendi, ut: 'Quod tibi non vis fieri, ne facias alteri'. Hoc in corde scriptum est per legem aeternam. Ex hac naturali lege emanant leges et canones, pullulationes pulchrae »; éd. DELORME, p.81.

2. *Ibid.*, n.16, T.V, p.356: « Omnes veri philosophi unum Deum coluerunt »; éd. DELORME, p.80.

3. *Ibid.*, n.17, T.V, pp.356-357: « Sacrificium autem laudis in corde naturale iudicatorium dictat et est de dictamine naturae; et in hoc consenserunt omnes veri philosophi »; éd. DELORME, p.81: « Non solum autem per fidem, sed etiam per rationem docemur, sicut parentes venerandos, ita multo plus Deum colendum ».

4. In *Hexaëm.*, Coll.IV, n.17, T.V, p.352: « Tertia irradiatio intelligentiae per naturam inditae est ad investigandum naturarum permixtas proprietates, scilicet partim occultas et partim manifestas. Philosophus enim considerat omnia per motum; considerat enim de motu, de principis motus et causis, ut locus et tempus; considerat autem naturas corporum caelestium, sive corpora aetheralia, meteoricalia; elementaria, vegetalia, sensibilia, rationabilia »; éd. DELORME, p.59.— Voir la suite du paragraphe, où saint Bonaventure indique l'ordre logique des traités aristotéliens de physique.

5. *Ibid.*, nn.7-13, T.V, pp.350-351; éd. DELORME, pp.51-55.— Le témoignage de la réputation de Sienne est ici beaucoup plus explicite que celui de l'édition *princeps*, particulièrement la conclusion générale de l'exposé, n.13, éd. DELORME, p.55: « Hae divisiones [ventis] habentur satis determinatae ex *Philosophia Prima* Aristotelis, et praecipue a VII usque ad XI. Haec sunt fundamenta fidei christianae et radii veritatis, quae ad habendam veram de rebus cognitionem docet distinguere inter substantiam per se et per reductionem, inter unum et multa, ad multa, praeter multa, inter esse actu et potentia, inter esse unum et multa, inter simplex et compositum, inter causam et causatum. Et hic est primus radius de veritate rerum ».

6. In *Hexaëm.*, Coll.V, nn.1-20, T.V, pp.354-357; éd. DELORME, pp.73-83.— En ce qui concerne la morale en général, voir l'attestation formelle de la réputation siennoise, *ibid.*, n.1, éd. DELORME, p.73: « Illuminans autem [veritas morum] tres emitit erectiones super animae intelligentiam: erigit enim animam ad comprehensionem modestiarum quantum ad exercitationes consuetudinales, erigit ad comprehensionem industrialium quantum ad speculationes intellectuales, erigit ad comprehensionem iustitiarum quantum ad politicas leges, secundum doctrinam Philosophi, qui procedit primo de consuetudinalibus, secundo de intellectualibus, tertio de politicis virtutibus instruendo ».— Pour la morale individuelle, voir *ibid.*, n.2, T.V, p.354: « Primo igitur irradiat [veritas morum] sive illustrat ad comprehensionem quantum ad exercitationem consuetudinalium virtutum Unde Philosophus ponit duodecim medietates ... »; éd. DELORME, p.74: « Primus ergo radius est comprehensio modestiarum quantum ad exercitationes consuetudinales ... Ad quod intelligendum, nota quod virtutum consuetudinalium Philosophus determinat in *Ethicis* duodecim medietates ... » Également n.11, T.V, pp.355-356: « Hae sex medietates sufficiunt; aliae enim quaedam innominatae sunt. Has autem Philosophus manifeste ponit ... ».— Même référence à l'enseignement d'Aristote pour la deuxième partie de la morale, *ibid.*, nn.12-13, T.V, p.356; éd. DELORME, pp.79-80: « Secunda huius radii erectio illustrat ad comprehensionem speculationum intellectualium. Ad cuius evidentiam sciendum quod in VI *Ethicorum* ponit Aristoteles quinque, quae semper se habent ad verum, scilicet artem, prudentiam, sapientiam, intellectum et scientiam, subiungens duo quae se habent ad verum et falsum, scilicet suspicionem et opinionem ».— L'éclectisme du Docteur Séraphique s'affirme toutefois prédominant en économie politique, *ibid.*, nn.14-20, T.V, pp.356-357: « Tertius radius veritatis [moralis] illustrat ad morales iustitias secundum dictamen legum politicarum. Hic non deo loqui sicut theologus nec sicut iurista, sed sicut philosophus loquitur. Haec comprehensio est circa quatuor. Nullus autem philosophorum dedit hanc, sed si fuerit collecta ex multis, aliquid provenit ». La réputation de Sienne justifie cet éclectisme dans les termes suivants, éd. DELORME, p.80: « Tertia huius radii erectio est illuminatio ad morales iustitias secundum rectum dictamen legum politicarum. Nec sicut theologus vel decretista, sed sicut philosophus loquor. Hanc nullus philosophorum plene tradidit, quia haec consideratio ex pluribus

Il n'en est plus ainsi sur le plan de la sagesse contemplative, c'est-à-dire sur le plan de la perfection morale de l'homme et de l'obtention de sa fin ultime, auquel le Docteur Séraphique consacre les pages les plus caractéristiques de son étude sur l'activité naturelle de l'intelligence¹.

Parce qu'elle répond aux plus intimes aspirations de l'âme humaine et s'identifie en quelque sorte avec le bonheur, la sagesse contemplative n'est pas entièrement étrangère à l'activité naturelle de l'intelligence. Une fois enrichie des connaissances philosophiques, l'âme tourne naturellement sa considération vers elle-même, puis vers les intelligences spirituelles, enfin vers les raisons éternelles pour y chercher l'explication ultime non seulement de l'univers, mais même de son activité intellectuelle et de sa perfection morale. C'est pourquoi les philosophes eux-mêmes perçurent au moins la possibilité d'une sagesse supérieure et, après avoir élaboré et systématisé les neuf branches du savoir philosophique, promirent à leurs disciples une dixième science, celle de la contemplation². Or, c'est précisément en fonction de cette sagesse contemplative promise par les philosophes païens eux-mêmes² et non en fonction des sciences philosophiques proprement dites, qu'apparaît, aux yeux du maître franciscain, et la supériorité de la doctrine platonicienne sur l'aristotélisme fortement imprégné d'averroïsme de la faculté des Arts, et l'insuffisance de la raison naturelle.

considerationibus provenit. Consistit autem circa quatuor: attenditur enim quantum ad ritum colendi, quantum ad formam vivendi, quantum ad normam praesidendi, quantum ad censuram iudicandi. Haec quatuor se habent per ordinem: nam per primum pervenitur ad secundum, etc. ». Non seulement l'individu ou la famille, mais aussi la société civile a un culte à rendre à Dieu (*ritus colendi*). Or, celui-ci relève non seulement du droit naturel, mais aussi de la loi divine positive. D'où l'inconsistance radicale de la raison naturelle en ce domaine. Cf. *De Donis Sp. S.*, Coll. IV, n. 12, T. V, p. 476.

1. In *Hexaëm.*, Coll. V, nn. 23-33 et Coll. VI-VII, T. V, pp. 357-368; éd. DELORME, pp. 85-108.— Selon le P. F. Tinivella, O.F.M. (*art. cit.*, dans *Antonianum*, XI, 1936, pp. 278-281), saint Bonaventure traiterait ici de sagesse naturelle, et non de sagesse chrétienne ou contemplative. A l'encontre de cette interprétation qu'il considère comme probable seulement, l'auteur mentionne lui-même (*ibid.*, p. 281, nota 2) quelques difficultés dont la solution ne semble guère satisfaisante. On pourrait en allonger considérablement la liste.

2. In *Hexaëm.*, Coll. IV, n. 1, T. V, p. 349, éd. DELORME, p. 48; *ibid.*, Coll. V, nn. 22-23, T. V, p. 357: « Has novem scientias dederunt philosophi et illustrati sunt. Deus enim illis revelavit. Postmodum voluerunt ad sapientiam pervenire, et veritas trahebat eos; et promiserunt dare sapientiam, hoc est beatitudinem, hoc est intellectum adeptum; promiserunt, inquam, discipulis suis. Quarta ergo consideratio est quomodo venerunt ad hoc, in quo lux separata est a tenebris; separando enim se a tenebris, converterunt se ad lucem. Sed hoc ita fit, ut anima convertat se primo super se; secundo, super Intelligentias spirituales; tertio, super rationes aeternas »; éd. DELORME, p. 85.— La suite de la conférence est entièrement consacrée au processus de cette triple conversion de l'âme et se termine par la conclusion suivante: « Primo ergo anima videt se sicut speculum, deinde Angelos sive Intelligentias sicut lumina et sicut medium delativum [lucis]: sive videt in se sicut in speculo, in Intelligentia sicut in medio delativo lucis aeternae et contemplativo; deinde in luce aeterna tanquam in obiecto fontano quantum ad illas sex condiciones praedictas, et rationabiliter et experimentaliter et intelligibiliter » (*ibid.*, n. 33, T. V, pp. 359). Ainsi, toute l'œuvre sapientielle de la raison naturelle se trouve condensée, aux yeux du Docteur Séraphique, dans la doctrine de l'illumination intellectuelle.

3. Cela ressort clairement du préambule même de la Coll. VI, n. 1, T. V, p. 360: « *Vidit Deus lucem, quod esset bona, et divisit a tenebris* etc. Propter primam visionem intelligentiae per naturam inditae sumtum est verbum illud: *Vidit Deus lucem*, id est videre fecit. De hoc supra in duabus collationibus dictum est et per considerationem scientialem, pro eo quod radiat lux ut veritas rerum, ut veritas vocum, ut veritas morum. Et fuerunt distinctae novem partes doctrinae, quarum tres principales sunt radii, et sunt ex dictamine lucis aeternae, secundum Augustinum.— Item, quod *vidit*, id est videre fecit per contemplationem sapientialem, illuminando animam in se tanquam in speculo, in Intelligentia

Par son naturalisme négateur de toute vie future autant que par son rationalisme contempteur de toute connaissance religieuse¹, l'enseignement des artiens rendait vaine et ridicule l'idée même de perfection chrétienne et de sagesse contemplative. Saint Bonaventure retrace l'origine de ces erreurs dans la négation de l'exemplarisme divin. S'il n'y a pas en Dieu l'exemplaire de toutes choses et même des vertus, Dieu ne connaît pas les singuliers et ne peut présider par sa providence aux choses d'ici-bas, ni devenir lui-même à la fois notre récompense et notre perfection par la vision béatifique. D'où un triple aveuglement, correspondant à cette triple erreur: l'éternité du monde, l'unité de l'intellect et la négation de la félicité future. Ceux qui professent ces erreurs sont encore dans les ténèbres, car ce sont les plus pernicieuses. Ce sont les ténèbres d'Égypte; bien qu'une grande lumière ait brillé en eux par l'élaboration des sciences philosophiques, elle est complètement obscurcie par ces ténèbres².

Selon M. Gilson (pp.98-100; 2e éd., pp.83-85), saint Bonaventure opterait ici entre « deux attitudes mentales irréductibles qui engendrent deux interprétations de l'univers absolument inconciliables: l'univers d'Aristote, né d'une pensée qui cherche la raison suffisante des choses dans les choses mêmes, détache et sépare le monde de Dieu; l'univers de Platon, si du moins l'interprétation qu'en donne saint Augustin est exacte, qui insère en Dieu et les choses le moyen terme des idées ». La philosophie du second, celles des causes exemplaires, serait vraie à ses yeux, « parce qu'elle attribue aux choses une nature telle que leur explication intégrale soit impossible de leur propre point de vue »; celle du

tanquam in medio delativo, in luce increata tanquam in obiecto fontano, secundum illas sex conditiones quas imprimit menti; et secundum has consurgit anima in illam lucem ratiocinando, experiendo, intelligendo, ut dictum est. Et ad hoc venerunt philosophi et nobiles et antiqui, quod esset principium et finis et ratio exemplaris »; éd. DELORME, pp.90-91.— Voir aussi Coll. VII, n.1, T.V, p.365; éd. DELORME, pp.98-99.

1. Voir plus haut, p. 34, note 1.

2. In *Hexaëmh.*, Coll.VI, nn.2-5, T.V, pp.360-361: « *Divisit tamen Deus lucem a tenebris*, ut sicut dictum est de Angelis, sic dicatur de philosophis. Sed unde aliqui tenebras secuti sunt? Ex hoc quod, licet omnes viderint primam causam omnium principium, omnium finem, in medio tamen diversificati sunt. Nam aliqui negaverunt in ipsa esse exemplaria rerum; quorum princeps videtur fuisse Aristoteles, qui et in principio *Metaphysicae* et in fine et in multis aliis locis execratur ideas Platonis. Unde dicit quod Deus solum novit se et non indiget notitia alicuius alterius rei et movet ut desiderium et amatum. Ex hoc ponunt quod nihil vel nullum particulare cognoscat... Ex isto errore sequitur alius error, scilicet quod Deus non habet praescientiam nec providentiam... Et ex hoc sequitur quod omnia fiant a casu, vel necessitate fatali... Ex hoc sequitur veritas occultata, scilicet dispositionis mundialium secundum poenas et gloriam... Iste est ergo triplex error, scilicet: occultatio exemplaritatis divinae, providentiae, dispositionis mundanae. Ex quibus sequitur triplex caecitas vel caligo, scilicet de aeternitate mundi, ut videtur dicere Aristoteles secundum omnes doctores Graecos... et commentatores omnium Arabum... Ex isto sequitur alia caecitas de unitate intellectus, ... qui error attribuitur Aristoteli secundum Commentatorem. Ex his duobus sequitur quod post hanc vitam non est felicitas nec poena. Hi ergo ceciderunt in errores nec fuerunt divisi a tenebris; et isti sunt pessimi errores. Nec adhuc clausi sunt clave putei abyssalis. Hae sunt tenebrae Aegypti; licet enim magna lux videretur in eis ex praecedentibus scientiis, tamen omnis extinguitur per errores praedictos »; éd. DELORME, pp.91-92.— Voir aussi Coll.VII, n.1, T.V, p.365; éd. DELORME, p.98-99. Ces erreurs avaient été dénoncées dès 1268, dans les *Coll. de Donis Sp. S.*, Coll.VIII, nn.16-19, T.V, pp.497-498.

premier au contraire, serait fausse « parce qu'elle arrête la raison sur des images comme si elles étaient autonomes, au lieu de l'inviter à se dépasser et à les dépasser pour remonter jusqu'à Dieu ». Cette interprétation, pour n'être pas complètement dénuée de vérité, demanderait quelques précisions qui en modifieraient sensiblement la portée.

Entre l'attitude naturaliste, qui détache et sépare le monde de Dieu, et l'attitude chrétienne, qui cherche dans la nature même des choses ce qui les relie à Dieu, saint Bonaventure voit une irréductibilité nettement caractérisée. M. Gilson a toutefois tort d'oublier que, de même qu'il parle d'un Platon vu et interprété à travers saint Augustin, de même il a en vue non pas l'enseignement d'Aristote lui-même, mais les interprétations hétérodoxes des maîtres de la faculté des Arts. Ce qui ressort clairement et des doctrines incriminées et de sa façon de s'exprimer (*aliqui negaverunt, ex hoc dicunt, secundum commentatores omnium Arabum, qui error attribuitur Aristoteli secundum Commentatorem*), et du soin qu'il apporte, au début de la collation suivante, à dégager la responsabilité personnelle du Stagirite à l'égard de trois erreurs les plus graves: éternité du monde, unité de l'intellect et félicité future¹.

Il est encore plus inexact de situer cette irréductibilité, à l'encontre de tout le contexte et des déclarations expresses du Docteur Séraphique, sur le plan de l'activité philosophique de l'intelligence et non sur le plan supérieur de son activité sapientielle. C'est sur le plan de la destinée humaine, et non sur le plan de la connaissance de l'univers par ses causes, que la négation de l'exemplarité entraîne les plus graves conséquences. Ce n'est pas la fausseté intrinsèque de l'aristotélisme que dénonce le Docteur Séraphique, mais uniquement son insuffisance sur le plan de la sagesse chrétienne. Pareille insuffisance, d'ailleurs, n'est pas exclusive à l'aristotélisme, mais inhérente à l'activité naturelle de la raison comme telle. Surnaturelle tant dans sa nature que dans son origine et sa fin, la sagesse contemplative dépasse par le fait même les ressources naturelles de l'intelligence et requiert le concours simultanément de la foi et de la grâce. C'est pourquoi, même s'ils entrevirent la possibilité d'une sagesse supérieure et en préparèrent dans une certaine mesure les voies par l'étude qu'ils firent des vertus purgatives de l'âme², les philosophes platoniciens

1. In *Hexaëm.*, Coll.VII, n.2, T.V, p.365: « Primam [errorem] videtur ponere Aristoteles, ultimam etiam, quia non invenitur quod ponat felicitatem post hanc vitam; de media autem dicit Commentator quod ipse hoc sensit. De aeternitate mundi excusari posset, quod intellexit hoc ut philosophus, loquens ut naturalis, scilicet quod per naturam non potuit incipere. Quod Intelligentiae habeant perfectionem per motum, pro tanto hoc potuit dicere quia non sunt otiosae, quia nihil otiosum in fundamento naturae. Item, quod posuit felicitatem in hac vita, quia, licet sentiret aeternam, de illa se non intromisit, quia forte non erat de consideratione sua. De unitate intellectus posset dici quod intellexit quod est unus intellectus ratione lucis influentis, non ratione sui, quia numeratur secundum subiectum »; éd. DELORME, p.99.— Il est à remarquer que saint Bonaventure n'excuse pas simplement Aristote d'être tombé dans l'erreur, mais qu'il s'efforce de dégager l'enseignement du Stagirite de ces interprétations erronées; ce qui est bien différent.

2. In *Hexaëm.*, Coll.VI, n.6, T.V, p.361: « Dico ergo quod illa lux aeterna est exemplar omnium, et quod mens elevata, ut mens aliorum nobilium philosophorum antiquorum, ad hoc pervenit. In illa ergo primo occurrunt animae exemplaria virtutum. 'Absurdum enim est, ut dicit Plotinus, quod exemplaria aliarum rerum sint in Deo et non exemplaria virtutum' »; éd. DELORME, p.92.— Le reste de la conférence (nn.7-32, T.V, pp.361-364, éd. DELORME, pp.92-98) est consacré à l'étude du rôle des vertus purificatrices dans l'âme contemplative.

eux-mêmes, non seulement n'y parvinrent pas en fait¹, mais ne pouvaient même pas y parvenir en droit. Pour que les vertus conduisent à la sagesse contemplative, il faut qu'elles ordonnent l'âme à la fin ultime, qu'elles rectifient ses affections et guérissent ses maladies. Or, privés de la foi, les philosophes ignorèrent la fin surnaturelle de l'homme et la résurrection future, ne purent pas rectifier les affections de l'âme et encore moins guérir les maladies engendrées en elle par le péché originel, dont seul le Christ peut guérir par la grâce du Saint-Esprit. La philosophie ne peut atteindre à la connaissance de ces vérités par elle-même. Les philosophes eurent donc des ailes d'autruche, qui les aidaient à courir sur la terre, c'est-à-dire à remplir leur destin naturel, mais ne leur permettaient pas de s'envoler vers leur destinée surnaturelle. La foi seule nous enseigne ces vérités, et avec le concours des deux autres vertus théologiques d'espérance et de charité, guérit notre âme, la purifie, l'élève et la rend semblable à Dieu².

La pensée de saint Bonaventure est ici tellement claire, en dépit de l'imperfection des textes dont nous disposons, que nous ne pouvons nous expliquer comment M. Gilson a pu y trouver un appui pour la conclusion qu'il formule en ces termes: « ainsi aucune des parties de la philosophie ne peut *s'achever d'elle-même* et tout philosophe que n'éclaire pas le rayon de la foi tombe inévitablement dans l'erreur » (p.103; 2e éd., p.88). Que le philosophe que n'éclaire pas le rayon de la foi tombe dans l'erreur sur les conditions concrètes de la béatitude éternelle, sur la fin du monde

1. In *Hexaëm.*, Coll.VII, n.3, T.V, pp.365-366: « Sed quidquid senserit [Aristoteles] alii philosophi illuminati posuerunt ideas; qui fuerunt cultores unius Dei, qui omnia bona posuerunt in optimo Deo, qui posuerunt virtutes exemplares a quibus fluunt virtutes cardinales, primo in vim cognitivam, et per illam in affectivam, deinde in operativam, secundum illud [Aristotelis]: *scire, velle et impermutabiliter operari*», sicut posuit nobilissimus Plotinus de secta Platonis et Tullius sectae academicae. Et ita isti videbantur illuminati et per se posse habere felicitatem. Sed adhuc in tenebris fuerunt, quia non habuerunt lumen fidei; nos autem habemus lumen fidei »; éd. DELORME, p.99.

2. *Ibid.*, nn.4-16, T.V, pp.366-367; éd. DELORME, pp.99-108.— Les textes suivants (nn.4-13, T.V, pp.366-367) indiquent suffisamment la marche générale de la conférence: « Illi autem praecipui philosophi posuerunt, sic etiam illuminati, tamen sine fide, per defluxum in nostram cognitionem virtutes cardinales ... Sed adhuc in tenebris sunt, quia necesse est ut hae virtutes prius habeant tres operationes, scilicet animam ordinare in finem; secundo, rectificare affectus animae; tertio, quod sanentur morbi. Has autem operationes non habuerunt in ipsis. Probatio. Dicit Augustinus in libro de Civitate Dei, quod vera virtus non est, quae non dirigit intentionem ad Deum fontem, ut ibi quiescat aeternitate certa et pace perfecta ... Philosophi autem ignoraverunt certam aeternitatem ... Pacem etiam perfectam non cognoverunt, ... Secundo oportet affectus ordinatos rectificare per virtutes istas ... Virtutes autem istae per se rectificari non possunt ... Tertio necesse est affectus sanari, ut rectificentur. Non sanatur aliquis, nisi cognoscat morbum et causam, medicum et medicinam. Morbus autem est depravatio affectus. Haec autem est quadruplex, quia contrahit ex unione ad corpus anima infirmitatem, ignorantiam, malitiam, concupiscentiam; ... Has omnino non ignoraverunt, nec omnino sciverunt ... Morbum nescierunt, quia causam ignoraverunt ... Hoc tamen fit per culpam a principio originali, scilicet Adam. Hoc autem, quod Adam comedit lignum vetitum, per rationem sciri non potest ... Item, medicum; ... Nullus ergo potuit sanare nisi esset Deus et homo, qui possit satisfacere; ... et post misit Spiritum sanctum, qui illabitur cordibus nostris. Haec ergo est medicina, scilicet gratia Spiritus sancti. Hunc medicum et hanc gratiam philosophia non potest attingere ... Isti philosophi habuerunt pennas struthionum, quia affectus non erant sanati nec ordinati nec rectificati; quod autem fit per fidem ... Fides igitur, purgans has tenebras, docet morbum, causam, medicum, medicinam ... Fides ergo sola *divisit uicem a tenebris*. Fides enim, habens spem et caritatem cum operibus, sanat animam et ipsam sanatam purificat, elevat et deiformat »; éd. DELORME, pp.99-104.

et sur la résurrection des corps, quoi d'étonnant à cela ! Le Docteur Séraphique nous avertit lui-même de n'en être pas surpris, puisque ces vérités dépassent les capacités de la raison naturelle et ne sont pas de sa considération !¹ Même remarque au sujet de la déchéance originelle, source des maladies de l'âme, du Christ et de la grâce, agents de sa guérison. De toute évidence, ces erreurs sont d'ordre théologique et ne sauraient empêcher « aucune des parties de la philosophie de s'achever d'elle-même ».

* * *

Aucun des textes évoqués par M. Gilson ne semble donc offrir un appui solide à son opinion sur la nature de la philosophie bonaventurienne. Ni dans les *Collationes in Hexaëmeron*, ni dans les *Collationes de Donis Spiritus Sancti*, ni dans aucun autre de ses ouvrages, le maître franciscain ne parle de l'insuffisance de la raison dans le domaine qui lui est propre, ou d'une philosophie dont l'essence comme telle serait de ne pas se suffire à elle-même et de requérir l'irradiation d'une lumière plus haute, celle de la foi, pour mener à bien ses propres opérations. Absolument rien dans son œuvre ne permet non plus d'inférer qu'après avoir reconnu comme réelle la distinction entre la philosophie et la théologie, il l'ait ensuite niée comme illégitime et ait professé que « lorsqu'il s'agit d'un objet transcendant à la raison humaine, on peut et même l'on doit le savoir et le croire à la fois et sous le même rapport ». Loin d'être « une réflexion de la raison guidée par la foi et une interprétation de l'univers ou des êtres donnés dans l'expérience prise du point de vue de ce que la révélation permet à notre raison d'en dire », la vraie philosophie n'est autre, pour le Docteur Séraphique comme pour son grand contemporain saint Thomas d'Aquin, que la connaissance des êtres et de leurs causes du point de vue de ce que la raison en peut connaître par ses propres forces et suivant ses propres méthodes: *scientia philosophica nihil aliud est quam veritatis ut scrutabilis notitia certa*². Comme telle, elle est antérieure à la théologie et aussi autonome à son égard que la raison l'est par rapport à la foi et la nature par rapport à la grâce.

Ce qui ne veut pas dire, toutefois, que la philosophie soit la science la plus noble et la plus parfaite qu'il soit possible à l'homme d'acquérir ici-bas. Précisément parce que son objet propre est la connaissance de l'univers et de ses causes, elle ne peut, dans l'état d'élévation de l'homme à l'état surnaturel et dans l'état de déchéance originelle dans lequel il

1. *Ibid.*, n.6, T.V, p.366: « Pacem etiam perfectam non cognoverunt [philosophi], quia non cognoverunt quod mundus haberet finem et quod corpora pulverizata resurgant. Nec mirum ! quia, cum essent investigatores secundum potentiam rationis, ratio nostra non potest ad hoc pervenire ut corpora resurgant, ut elementa contraria possint sic conciliata in caelo sine reflexione permanere »; éd. DELORME, p.101.— A propos de la déchéance originelle, *ibid.*, n.9, T.V, p.367: « Hoc autem quod Adam comedit lignum vetitum, per rationem sciri non potest nisi per auditum; et ideo fides necessaria »; éd. DELORME, p.102.— Enfin, au sujet de la source de nos mérites et de la grâce, *ibid.*, n.11, T.V, p.367: « Hunc medicum et hanc gratiam philosophia non potest attingere »; éd. DELORME, p.103.

2. *De Donis Sp. S.*, Coll.IV, n.5, T.V, p.474.

naît, donner à l'homme ni les connaissances ni les moyens nécessaires à la poursuite et à l'obtention de sa fin ultime. Suffisante dans le domaine qui lui est propre, la philosophie ne l'est donc plus en fonction de la destinée humaine. C'est là le sens profond et unique du procès que saint Bonaventure intente dans ses dernières œuvres, à l'activité naturelle de notre intelligence. Pour connaître la nature même de Dieu, son action dans le monde et surtout dans l'âme, l'homme a besoin d'une science supérieure qui procède aussi de la raison, mais de la raison élevée et confortée par la foi¹. Loin de s'opposer l'une à l'autre, philosophie et théologie apparaissent ainsi comme deux activités de l'intelligence essentiellement complémentaires l'une de l'autre, ayant chacune son objet, ses principes et ses méthodes propres, mais contribuant chacune pour sa part à diriger l'homme vers sa fin ultime et vers la possession du bien infini pour lequel il est créé.

Les conclusions de cette enquête, en ce qui concerne la philosophie de saint Bonaventure, ont à peine besoin d'être formulées. En dépit d'études très méritoires et de monographies dont il ne faudrait pas méconnaître l'importance, son histoire n'est pas encore écrite. Puisque l'ouvrage de M. Gilson, selon le reproche motivé de M. Van Steenbergh en et l'aveu formel de l'éminent historien (2e éd., p.409, note aux pp. 89-115), n'est autre chose qu'un « exposé mutilé de sa théologie », il ne saurait aucunement en être considéré comme l'exposé classique et la présentation définitive. Il est regrettable que l'auteur n'ait pas profité de la deuxième édition de cet ouvrage pour le soumettre à une revision complète et approfondie. Telle que présentée au public en 1943, cette « deuxième édition revue » de *La Philosophie de saint Bonaventure* n'est en réalité qu'une réimpression de l'édition originale et ne peut que contribuer à perpétuer des ambiguïtés tout à fait défavorables au progrès des études bonaventuriennes.

Par voie de conséquence, on ne saurait sans imprudence, dans l'état actuel de nos connaissances, caractériser la philosophie bonaventurienne autrement que ne le fait le Maître franciscain lui-même. Or, même lorsqu'il cite Aristote avec la plus manifeste complaisance, c'est d'Augustin que saint Bonaventure se réclame expressément et constamment tant dans sa doctrine philosophique que dans sa doctrine théologique. Jusqu'à plus ample informé, on nous permettra donc de considérer la philosophie de saint Bonaventure essentiellement et fondamentalement comme un *augustinisme médiéval*, sans aucun doute fortement influencé par l'aristotélisme néoplatonisant de son milieu doctrinal, mais non spécifiquement caractérisé par lui.

1. II Sent., d.30, a.1, q.1, Resp.: « Attendendum est tamen quod ratio in inquirendo dupliciter potest procedere: aut prout est adiuta radio fidei, et sic procedit aspiciendo ad causas superiores; aut prout iudicio proprio relicta est, et sic procedit inspiciendo ad naturas et causas inferiores; acquirit enim scientiam per viam sensus et experientiae. Primo modo ratiocinantur doctores catholici circa ea quae sunt fidei ... Secundo modo ratiocinantur philosophi ».

Sur le plan plus vaste des études médiévales en général, une dernière conclusion se dégage de façon manifeste. Notre connaissance des doctrines médiévales est encore des plus précaires et des plus superficielles, même en ce qui concerne les plus grands Maîtres de la Scolastique, saint Thomas d'Aquin non excepté. La raison ne s'en trouverait-elle pas dans la tendance de plus en plus accentuée, chez bon nombre d'historiens par ailleurs des mieux doués et des mieux intentionnés, à substituer la philosophie de l'histoire à l'histoire de la philosophie? La première est sans aucun doute nécessaire; elle est certainement plus attrayante et peut-être plus utile que la seconde. Elle doit toutefois suivre celle-ci et non la précéder. Si elle ne se fonde sur une connaissance approfondie et objective des textes et des doctrines, elle portera inévitablement à faux et nuira à la formation de la pensée philosophique elle-même au lieu de la favoriser. En ce domaine comme en tout autre, l'analyse doit nécessairement précéder la synthèse.

PATRICE ROBERT, O.F.M.

Québec, 14 juillet 1951.

NOTE ADDITIONNELLE

Cet article était déjà sous presse lorsque, grâce à l'aimable courtoisie de M. le Chanoine F. Van Steenberghe, nous avons pris connaissance des pages suggestives consacrées à la doctrine du Docteur Séraphique dans l'important ouvrage qu'il vient de publier en collaboration avec MM. A. Forest et M. de Gandillac sur *Le mouvement doctrinal du IX au XIV^e siècle* (coll. *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours*, T. 13, Bloud et Gay 1951), pp. 218-236. Nous constatons avec plaisir que cette étude confirme pleinement la critique que nous venons de faire de l'ouvrage de M. Etienne Gilson en ce qui concerne le point de départ, l'objet et la méthode de la philosophie bonaventurienne. Nous ne croyons pas qu'il existe entre nous aucun désaccord irréductible sur les autres points de son interprétation. La voie dans laquelle l'érudit et brillant professeur de l'Université de Louvain s'est engagé semble des plus intéressantes et des plus prometteuses pour l'avenir des études médiévales. Il convient de l'en féliciter.

Le nombre des sens externes d'après Aristote

I. VUE D'ENSEMBLE SUR LE TROISIÈME LIVRE DU « DE ANIMA »

C'est au troisième livre du *De Anima* qu'Aristote traite expressément de la partie intellectuelle de l'âme. Cependant, on ne peut pas dire que c'est de l'âme intellectuelle seule qu'il est ici question. De fait, ce n'est qu'au chapitre quatre que commence l'étude formelle de l'intelligence, et cette étude s'achève avec le chapitre neuf. C'est dire que, des treize chapitres qui composent ce livre, six seulement traitent expressément de l'âme intellectuelle. Tel que rédigé, cependant, ce troisième livre porte la marque de l'unité, du fait que les considérations antérieures au chapitre quatre, ou consécutives au chapitre neuf, se rattachent de quelque façon à l'âme intellectuelle, soit qu'elles y conduisent, soit qu'elles en découlent.

Au chapitre premier, Aristote montre qu'il n'existe pas d'autre sens externe que les cinq sens traditionnels¹. On peut se demander pourquoi il n'a pas terminé par là le second livre, qui s'achève précisément par des considérations d'ordre général sur les sens externes, considérations qui font suite à l'exposé de l'objet propre à chaque sens externe. On serait en droit de s'attendre, semble-t-il, à ce que la question du nombre des sens externes soit le couronnement d'une étude portant sur les sens externes. Pourquoi Aristote en a-t-il fait l'entrée en matière du troisième livre ?

Saint Thomas répond implicitement à cette question: *Hic incipit liber tertius apud graecos. Et satis rationabiliter*. Parmi les contemporains d'Aristote, plusieurs identifiaient les sens et l'intelligence. Or, l'étude que vient de faire Aristote montre bien que chaque sens externe est limité à son objet propre, alors que, manifestement, l'intelligence ne comporte pas une telle limitation. Il y a donc lieu de se demander si, dans la partie sensitive de l'âme, il n'existe pas un autre sens que ceux déjà examinés, par où se ferait l'identification du sens et de l'intelligence². Selon cette interprétation, ce n'est pas en vue de compléter son étude sur les sens externes qu'Aristote s'est intéressé à la question du nombre des sens externes. Ses préoccupations sont tournées du côté de l'intelligence, dans laquelle il entrevoit d'ores et déjà un moyen de connaître qui n'a rien de commun avec le sens externe.

Puisqu'il n'existe pas de sixième sens externe qui réaliserait l'identification du sens et de l'intelligence, et que, d'autre part, chaque sens externe est limité à son objet propre, il y a lieu de se demander quelle est la faculté qui nous fait prendre conscience de nos sensations, et qui nous

1. ARISTOTE, *De Anima*, III, 424b20-425a13.

2. SAINT THOMAS, *In III de Anima*, lect. 1, n. 564.

permet de discerner un sensible d'un autre. C'est ainsi que, dans son cheminement vers l'intelligence, Aristote est amené à traiter du sens commun, lequel fait l'objet du deuxième chapitre. Dans le chapitre suivant, il aborde résolument la comparaison entre le sens externe et l'intelligence, et constate leur parfaite irréductibilité. Son examen porte également sur l'imagination dans laquelle il voit une faculté qui se distingue du sens externe, sans toutefois s'identifier avec l'intelligence.

Il est maintenant prêt à s'attaquer au problème de l'intelligence. Des cinq chapitres qu'il lui consacre, deux revêtent une importance capitale: le quatrième, qui traite de l'intellect possible, et le cinquième, où il est question de l'intellect agent. C'est là, peut-on dire, qu'Aristote exprime le fond de sa pensée sur la nature de l'intelligence. Le chapitre six traite des deux principales opérations de l'intelligence: la simple appréhension et le jugement; le chapitre sept renferme des considérations sur l'intellect pratique; le chapitre huit nous fait voir l'impossibilité de penser sans le concours de l'imagination; et par là s'achèvent les considérations se rapportant à la nature même de l'intelligence.

Dans les trois chapitres suivants, Aristote étudie le mouvement chez les êtres vivants. On se rend compte que cette étude est bien à sa place ici. Le mouvement local constitue l'un des quatre degrés de vie qu'on trouve dans la nature. Aristote ne pouvait en aborder l'étude avant d'avoir examiné ceux qu'il présuppose. Certes, ce mouvement local n'est pas nécessairement conditionné par l'intelligence, mais il suffit qu'il le soit dans le cas de l'homme, pour que son étude soit reportée après celle de l'intelligence. Enfin, dans les deux derniers chapitres, Aristote montre le rôle que jouent les sens externes, spécialement le sens du toucher, dans la conservation de l'animal. D'aucuns s'étonneront de voir le *De Anima* finir sur des considérations dont le deuxième livre paraît bien être le cadre tout indiqué. Personne ne peut dire avec certitude ce qui a déterminé Aristote à procéder comme il l'a fait. Une chose, cependant, demeure très significative: c'est le fait que ce regard rétrospectif sur les puissances de l'âme, pour en saisir l'ordonnance mutuelle de même que l'utilité ou la nécessité qu'elles présentent pour l'être vivant, fait suite à une étude sur l'intellect. A notre avis, c'est une preuve décisive que l'intellect dont il a été question au troisième livre n'a rien de l'intellect séparé que certains ont voulu y voir. Tel est, dans ses grandes lignes, le sujet du troisième livre du *De Anima*.

II. LE NOMBRE DES SENS EXTERNES

1. *Il n'existe pas de sens externe autre que les cinq sens traditionnels, relativement aux sensibles propres*

Au deuxième livre, Aristote a montré que ce qui est sensible de soi se divise en sensible propre et commun. Maintenant, il se propose de montrer qu'il n'existe pas d'autre sens que ceux dont il a été question jusqu'ici; il est normal qu'il fasse porter son examen sur chacun de ces sensibles. La première question qu'il se pose est donc la suivante: ex-

iste-t-il, en plus de ceux déjà mentionnés, un sens qui aurait pour objet les sensibles propres? La réponse est négative et s'appuie sur le raisonnement suivant: quiconque possède un organe sensoriel est en état de percevoir tout ce qui est perceptible par cet organe; or, les animaux parfaits possèdent tous les organes sensoriels; ils sont donc en état de percevoir tous les sensibles. Mais ils n'ont que cinq sens; c'est dire qu'il n'en existe pas d'autre ¹.

On se rend compte facilement que cette démonstration repose principalement sur la mineure, dont l'énoncé se ramène à ceci: les seuls organes sensoriels possibles sont ceux que possèdent les animaux parfaits. C'est là, semble-t-il, la seule prémisse qu'il soit nécessaire d'expliquer. Cependant, Aristote tient à manifester l'une et l'autre.

D'abord la majeure: l'animal qui possède un organe sensoriel est apte à sentir tout ce qui est compris dans le champ de cet organe. Cet énoncé a l'air d'être une simple application du principe selon lequel toute puissance est ordonnée à son objet. Mais Aristote tient à lui adjoindre une preuve de fait qu'il emprunte au sens du toucher: du fait que, par le moyen du toucher, nous percevons toutes les qualités tangibles, il y a lieu d'inférer que, par le moyen des autres organes sensoriels, nous percevons tout ce qui est perceptible par ces organes.

Ce n'est pas en vain qu'Aristote s'appuie sur le sens du toucher. En l'occurrence, cet organe est privilégié, étant donné qu'il a pour objet les qualités des corps soi-disant élémentaires. Assuré qu'aucune qualité tangible n'échappe à notre sens du toucher, Aristote se croit en droit d'étendre aux autres sens ce qu'il suppose vrai pour le toucher. Il affirme donc universellement qu'aucun sensible n'échappe à celui qui est pourvu de l'organe approprié à ce sensible. Quant à cette affirmation universelle, Aristote a soin d'en faire voir le bien-fondé, par l'examen des cas possibles.

C'est un fait d'expérience que la sensation se réalise soit par contact immédiat entre l'organe sensoriel et l'objet sensible, soit par le moyen d'un corps qui s'interpose entre les deux et qui peut être l'air ou l'eau. Les sensations du toucher et du goût se font par contact immédiat; celles des autres sens nécessitent un milieu qui sert de véhicule à l'action du sensible. Ajoutons à cela, que, selon cette théorie, l'organe sensoriel et le milieu de la sensation sont adaptés l'un à l'autre, de manière que le milieu ne mette pas d'obstacle à l'action que le sensible doit exercer sur l'organe sensoriel. Cela revient à dire que les corps simples qui servent de milieu pour la sensation jouent un rôle prépondérant dans la constitution de certains organes sensoriels. Cela étant admis, voici les cas qui peuvent se présenter. D'abord celui d'un organe dont l'air est l'élément constitutif. Étant donné que l'air se laisse facilement pénétrer par le son et la couleur, il s'ensuit que l'organe ainsi constitué pourra percevoir l'un et l'autre. En d'autres termes, des sensibles génériquement distincts seront perceptibles par des organes de même nature. Mais l'in-

1. *Loc. cit.*

verse peut aussi se produire: voici des organes formés d'éléments constitutifs différents, par exemple d'air ou d'eau, qu'un même sensible, par exemple la couleur, peut pénétrer; dans ces conditions, il suffira que l'animal soit pourvu d'un organe constitué de l'un ou l'autre élément, pour qu'il puisse percevoir ce même sensible. En d'autres termes, un même sensible pourra être perçu au moyen d'organes constitués d'éléments génériquement distincts.

Maintenant, la mineure: aucun organe sensoriel ne fait défaut aux animaux parfaits. Cette affirmation repose sur une conviction d'Aristote relativement à la constitution des organes sensoriels. A ses yeux, il n'y a que l'air et l'eau qui puissent servir à cette constitution, parce que seuls ils possèdent la passivité que doit comporter l'organe sensoriel pour subir facilement l'action du sensible. De fait, ajoute-t-il, la vision, l'audition et l'olfaction s'exercent précisément au moyen d'organes où l'air et l'eau prédominent. Le feu, comme tel, n'est l'élément constitutif d'aucun organe sensoriel, vu son extrême activité. En un sens, cependant, il est commun à tous, dans la mesure où la chaleur, qualité propre du feu, est nécessaire à tout vivant. Il en va de même pour la terre: sans en donner ici la raison, Aristote refuse d'y voir un élément spécifique dans la constitution des organes sensoriels. Toutefois, mêlée aux autres éléments, elle sert à constituer l'entité matérielle du toucher. Vraisemblablement, Aristote se réfère ici à une théorie développée antérieurement, selon laquelle la sensation tactile n'est possible que si l'organe du toucher n'est lui-même porteur des qualités tangibles qu'à un degré qu'Aristote qualifie de moyen: le toucher ne perçoit de chaleur que celle qui est en deçà ou au delà de sa propre température¹. On s'explique, dès lors, que tous les éléments concourent à la composition de l'organe du toucher, étant donné que le sens du toucher a pour objet les qualités élémentaires, c'est-à-dire les qualités des corps en tant que tels.

La terre et le feu ainsi écartés, il ne reste plus que l'air et l'eau comme éléments capables de constituer les organes sensoriels. Or, de fait, les animaux qui ne sont pas imparfaits naturellement, ni mutilés par suite de circonstances accidentelles, possèdent précisément les organes ainsi constitués. D'où il suit qu'aucune sensation ne leur fait défaut, et que, par le fait même, il n'existe pas, en ce qui concerne la perception des sensibles propres, d'autre sens que les cinq sens traditionnels.

Quelle est, maintenant, la valeur de ce raisonnement? C'est Aristote lui-même qui répond à cette question, lorsqu'il écrit: « Ainsi, à moins qu'il n'existe un autre corps simple ou quelque propriété qui n'appartienne à aucun des corps de notre monde, nul sens ne saurait nous faire défaut »². Affirmation précieuse, car elle nous fait voir que, selon la méthode aristotélicienne, notre connaissance du nombre des sens externes est conditionnée par la connaissance que nous pouvons avoir de la matière sensible et de ses propriétés. Grâce à une hypothèse qui s'est

1. *De Anima*, 424a1-10.

2. *Op. cit.*, 425a11.

maintenue pendant plusieurs siècles, Aristote croyait qu'il y avait coïncidence entre ce que nous révèle notre sens du toucher et ce qui, de soi, est vraiment élémentaire dans la matière sensible. Cette hypothèse l'a conduit à se prononcer comme il l'a fait, et à déclarer que, relativement aux sensibles propres, il n'existe que cinq sens externes. Retenons, cependant, que sa méthode même laisse la porte ouverte à des investigations plus poussées permettant de conclure autrement qu'il ne l'a fait. Notons également avec combien d'à-propos saint Thomas a dit au sujet de ce raisonnement : *Ex his quae sequuntur, potest aliquis sufficienter ad credendum moveri, quod non sit sensus, praeter quinque jam dictos*¹.

2. *Il n'existe pas de sens externe autre que les cinq sens traditionnels, relativement aux sensibles communs*

Chaque sens externe est naturellement ordonné à un objet qui lui est propre: ainsi la vue est seule capable de percevoir la couleur, et l'ouïe est seule à percevoir le son. Mais il y a des sensibles qui ne sont l'objet d'aucun sens en particulier, et que plusieurs ou même tous peuvent atteindre. On les appelle sensibles communs, précisément parce qu'ils sont communs à plus d'un sens. Aristote en compte cinq: le mouvement, le repos, le nombre, la figure et la grandeur. Le problème se pose donc de nouveau: existe-t-il, en sus des cinq sens traditionnels, un autre sens qui aurait pour objet propre les sensibles communs? Ici encore la réponse d'Aristote est négative, car, s'il existait un tel sens, ces mêmes sensibles communs deviendraient des sensibles par accident pour chacun des autres sens, ce qui est inadmissible².

Mis en forme, le raisonnement d'Aristote se présente ainsi: ce qu'un seul sens perçoit à titre de sensible propre n'est sensible que par accident pour chacun des autres sens; or, les sensibles communs ne sont jamais sensibles par accident, mais toujours sensibles de soi; ils ne sont donc l'objet propre d'aucun sens³. Dans le texte d'Aristote, chacune de ces deux prémisses est accompagnée de sa preuve. En ce qui concerne la mineure, la preuve consiste à montrer que toute perception d'un sensible commun comporte une immutation du sens par le sensible. C'est manifestement ce que veut dire Aristote, lorsqu'il affirme des sensibles communs que nous les percevons tous par un mouvement⁴; il veut signifier par là que les sens subissent une motion de la part des sensibles communs, contrairement à ce qui arrive avec les sensibles par accident. Dans le cas de la grandeur, Aristote se contente d'affirmer que la motion est manifeste. Saint Thomas en donne la raison: c'est que la grandeur, c'est-à-dire l'étendue, est le sujet des qualités sensibles, lesquelles n'agissent pas indépendamment de leur sujet⁵. Et ce qui est vrai de la grandeur l'est, par le fait même, de la figure, car celle-ci n'est pas autre

1. SAINT THOMAS, *op. cit.*, n.567.

2. *Op. cit.*, 425a13-14.

3. SAINT THOMAS, *op. cit.*, n.575.

4. *Op. cit.*, 425a16.

5. *Op. cit.*, n.577.

chose que la terminaison de la grandeur. Quant au repos, comme il est absence ou privation de mouvement, c'est aussi par ce dernier qu'il se fait sentir à nous. Il en va de même pour la perception du nombre: qui dit nombre dit négation du continu, qui est lui-même de l'étendue. Sans compter que chaque sens ne subit l'action que d'un seul objet formel, ce qui est une façon de percevoir l'unité. Bref, tous les sensibles communs sont sentis par soi, non par accident, ce qui exclut l'hypothèse d'un sens spécial ordonné à la perception de ces sensibles, car, dans une telle hypothèse, les sensibles communs deviendraient sensibles par accident pour chacun des autres sens. C'est ce que fait voir Aristote dans le développement de la majeure.

Si les sensibles communs, dit-il, constituaient l'objet propre d'un sens autre que les cinq sens déjà connus, il arriverait ce qui arrive lorsque, par la vue, nous percevons quelque chose de doux. C'est un fait que deux sensibles propres différents peuvent se rencontrer dans un même sujet, telles la saveur et la couleur dans un même fruit. Dans ce cas, ce qui est sensible par soi pour un sens devient sensible par accident pour l'autre: la saveur du fruit, sensible propre pour le goût, est un sensible par accident pour la vue. Ainsi en serait-il s'il existait un sens spécial ordonné à la perception des sensibles communs: dans un objet donné, ces mêmes sensibles communs seraient sentis de soi par ce sens spécial, et ils deviendraient sensibles par accident pour chacun de nos autres sens. Or, ce n'est pas ainsi que les choses se passent, puisque, comme Aristote l'a fait voir, tout sensible commun est perçu grâce à l'immutation qu'il produit sur l'un ou l'autre de nos sens, ce qui revient à dire que, pour ces sens, il n'est pas sensible par accident, mais bien de soi. La conclusion s'impose: admettre l'existence d'un sens spécial approprié à la perception des sensibles communs, c'est faire de ces sensibles des sensibles par accident pour chacun de nos autres sens.

Il importe de noter qu'il est ici question de sensible par accident en ce sens que deux formalités objectives différentes se rencontrent dans un même sujet, formalités dont chacune est un sensible propre relativement au sens qui lui est spécifiquement ordonné. C'est donc en un sens large que ces formalités sont qualifiées de sensibles par accident. Au sens propre du mot, le sensible par accident est une tout autre chose: c'est tout simplement le sujet des sensibles propres et communs. Ainsi, c'est d'une manière purement accidentelle que je perçois, par mes sens, le fils de Cléon; ce dernier, en tant que tel, n'est sensible propre pour aucun de mes sens; mais, comme il est le sujet de certaines qualités sensibles et qu'il a une dimension que mes sens perçoivent, je puis dire que je vois le fils de Cléon, quoique la formalité même de fils de Cléon n'agisse pas sur ma puissance visuelle ni sur aucun autre de mes sens.

Or, Aristote affirme maintenant que c'est de cette façon purement accidentelle que nous percevrions les sensibles communs, s'il existait un sens approprié à leur perception¹. Pour comprendre cette affirma-

1. *Op. cit.*, 425a24-29.

tion, qui surprend au premier abord, il faut remarquer qu'elle fait suite à une conséquence qu'Aristote vient de rejeter, celle du sensible par accident résultant de la coïncidence de deux sensibles propres dans un même sujet. Poursuivant son argumentation contre l'hypothèse en cause, Aristote va maintenant montrer qu'une telle hypothèse conduit à faire des sensibles communs des sensibles par accident au sens strict. Implicitement son raisonnement est le suivant: affirmer l'existence d'un sens spécial approprié aux sensibles communs, c'est affirmer que nos autres sens n'ont aucune perception de ces sensibles. Car, de même que la vue, sens spécial de la couleur, ne perçoit pas le son, objet propre de l'ouïe; ainsi elle ne percevra pas les sensibles communs, si ces derniers sont l'objet propre d'un sens spécial; et il en sera de même de chacun de nos autres sens. Bref, dans l'hypothèse d'un sens spécial approprié aux sensibles communs, ces mêmes sensibles ne seraient sensibles de soi pour aucun de nos autres sens; nous n'aurions d'eux qu'une perception accidentelle, comme il arrive lorsque, par l'un ou l'autre de nos sens, nous percevons le fils de Cléon.

Il résulte de ces considérations que la perception, par un sens, du sensible propre d'un autre sens, est purement accidentelle: la vue ne perçoit rien du son, ni l'ouïe, de la couleur. Mais, à cause de la simultanéité de ces deux perceptions, les choses se passent comme s'il n'y avait qu'une sensation; c'est ainsi que, par des actes différents, mais qui se produisent ensemble, nous percevons que le fiel est à la fois jaune et amer. Car, ajoute Aristote, il n'appartient pas à un autre sens de prononcer que ces deux qualités ne font qu'un. Aristote fait-il ici allusion au sens commun? Certains commentateurs le pensent. Mais cette interprétation suppose qu'il y a un sous-entendu dans la phrase d'Aristote et que, dès lors, cette phrase doit se lire ainsi: il n'appartient pas à un autre sens (que le sens commun) de prononcer que ces deux qualités ne font qu'un. A notre avis, ni le contexte qui précède ni celui qui suit cette phrase ne justifient une telle interprétation. C'est seulement du nombre des sens externes qu'il a été question jusqu'ici, et qu'il sera question jusqu'à la fin de ce chapitre. Dès lors, n'est-il pas plus logique de penser qu'Aristote ne fait que maintenir ici l'idée qu'il a développée depuis le début de ce chapitre, à savoir qu'il n'existe pas d'autre sens externe dont l'objet propre serait l'unité de deux qualités sensibles qui se rencontrent dans un même sujet? C'est ainsi que saint Thomas l'a compris, comme le fait voir son explication: une telle unité, dit-il, est purement accidentelle, et ce qui est purement accidentel ne saurait faire l'objet d'une puissance spéciale¹.

C'est donc par des sens différents que nous percevons deux sensibles propres qui se rencontrent dans un même sujet. Dans ces conditions, ce qui est sensible propre pour un sens donne lieu à une perception purement accidentelle pour l'autre. Et c'est cela qui amène de fréquentes erreurs: l'habitude de voir tel sensible joint à un autre dans un sujet donné

1. *Op. cit.*, n.581.

nous invite à penser qu'on a affaire à un sujet identique, chaque fois qu'une telle association se produit; il suffira qu'une chose ait la couleur du fiel, pour qu'on croie que c'en est, dit Aristote ¹.

3. Cause de la pluralité des sens externes

Aristote termine ses considérations sur le nombre des sens externes par une réponse à la question suivante : pourquoi possédons-nous plusieurs sens au lieu d'un seul ? Le texte indique nettement qu'il se place ici sur le plan de la causalité finale; il s'agit de savoir à quelle fin répond la pluralité des sens externes. Saint Thomas nous explique pourquoi c'est de finalité qu'il s'agit ici : c'est que, dit-il, la question posée concerne toute l'espèce; il s'agit d'expliquer la présence de plus d'un sens chez les animaux parfaits ou qui ne sont pas mutilés. Si on avait à rendre compte des accidents individuels, c'est à la cause matérielle ou efficiente qu'il faudrait en appeler ². Ainsi, on ne se demande pas, à propos de monsieur X, pourquoi il a des yeux; mais il y a lieu de rechercher pourquoi ses yeux sont gris; et la réponse fera voir que cette particularité est due tant à la matière dont ils sont faits, qu'à l'agent qui en est la cause.

Pourquoi donc avons-nous plusieurs sens au lieu d'un seul ? C'est, répond Aristote, afin que nous puissions discerner plus facilement des sensibles propres les sensibles secondaires et communs à plusieurs sensibles, tels le mouvement, le nombre et la grandeur. Si nous n'avions qu'un sens, disons celui de la vue, il nous arriverait d'identifier couleur et étendue, vu que l'une et l'autre s'accompagnent, et qu'au moment où nous percevons la couleur par la vue, nous percevons du même coup l'étendue qui lui est associée. Voilà donc ce qui arriverait, si nous n'avions qu'un sens : tous les sensibles communs seraient confondus avec l'objet propre de ce sens. Ajoutons maintenant un autre sens, le toucher, à celui de la vue. Le toucher, aussi bien que la vue, perçoit l'étendue, mais la couleur lui échappe; aussitôt nous nous rendons compte qu'il n'y a pas lieu d'identifier couleur et étendue. Le même raisonnement s'applique à tous les autres sensibles communs, et l'on doit conclure que la pluralité des sens externes est ordonnée à nous faciliter le discernement des sensibles communs ³.

Sans rejeter cette explication, saint Thomas juge à propos de lui en adjoindre une autre tirée de la causalité formelle. Étant donné, dit-il, qu'une puissance se définit par son objet, la diversité des puissances sensitives proviendra de la diversité de leurs objets. Or, ce qui fait qu'un objet est sensible, c'est précisément la capacité qu'il a de mouvoir le sens et d'agir sur lui. Il suit de là que c'est la diversité générique de l'immutation provenant des sensibles qui va donner lieu à des sens génériquement distincts. Il y a d'abord celle qui se fait par contact; elle donne

1. *Op. cit.*, 425b3.

2. *Op. cit.*, n.582.

3. *Op. cit.*, 425b4-10.

lieu aux sens du toucher et du goût. Au moyen du toucher, l'animal perçoit ce dont il est physiquement constitué; au moyen du goût, il perçoit les qualités qui le renseignent sur la nourriture appropriée à sa conservation. Vient ensuite l'immutation qui nécessite un intermédiaire; celle-ci revêt une triple modalité: si elle s'accompagne d'une altération du sensible, on a le sens de l'odorat; si elle s'accompagne d'un mouvement local, on a le sens de l'ouïe; si cette immutation est purement intentionnelle, on a le sens de la vue ¹.

Dans la *Somme théologique*, on retrouve la même doctrine un peu plus élaborée ². A cet endroit, saint Thomas explique qu'on ne doit pas chercher la raison de la diversité et du nombre des sens externes dans la diversité des organes ou des milieux, encore moins dans la diversité des natures sensibles. Ce ne sont pas les puissances qui sont ordonnées aux organes, mais bien le contraire; c'est donc la diversité des puissances qui fait la diversité des organes, non l'inverse; la nature a institué la diversité organique selon que l'exigeait la diversité des puissances. Il faut en dire autant des milieux de la sensation: ils sont déterminés par les opérations des puissances. Quant aux natures des qualités sensibles, leur connaissance ne relève pas des sens mais de l'intelligence. Faire dépendre la diversité des sens de la diversité des organes et des milieux c'est, observe Cajétan, confondre l'effet avec la cause; de même, dire que c'est la variété des natures sensibles qui donne lieu à des sens distincts, c'est indiquer une cause accidentelle, puisque les sens ne pénétrèrent pas jusqu'à la nature des choses, mais s'arrêtent aux accidents ³.

Est-il besoin d'ajouter que cet enseignement de saint Thomas ne constitue pas une réprobation, même voilée, de celui d'Aristote. On pourrait croire, en effet, qu'Aristote fait dépendre la diversité des sens de la diversité des organes, puisque, selon lui, la limitation du nombre des sens est due à l'impossibilité d'organes sensoriels plus nombreux. Il n'en est rien, cependant, car la relation que voit Aristote entre le nombre des sens et celui des organes possibles ne signifie pas nécessairement qu'à ses yeux celui-ci est cause de celui-là. En vrai philosophe de la nature, il part de ce qui est le plus connaissable pour nous, les organes sensoriels, pour aller vers ce qui est le plus connaissable en soi, les puissances sensibles. En procédant ainsi, il va de l'effet à la cause; mais ce qui est effet, selon la nature, est réellement cause de notre connaissance; de là la possibilité de se méprendre sur sa pensée.

STANISLAS CANTIN.

1. *Op. cit.*, n.583.

2. *Ia*, q.78, a.3.

3. CAJÉTAN, *In Iam Partem.*, q.78, a.3.

Practical Ignorance in Moral Actions

INTRODUCTION: THE PROBLEM

In the third book of his *Ethics* Aristotle writes: "Now every wicked man is ignorant of what he ought to do and what he ought to abstain from, and it is by reason of error of this kind that men become unjust and in general bad."¹ By this statement he seems to agree with Socrates who identified virtue with science and held that ignorance was the sole cause of sin in man.² Yet later on in the seventh book,³ after relating Socrates's opinion that no one acts contrary to what is best knowingly, but through ignorance, he rejects it on the ground that it is at variance with plain facts. And so it is obviously, for as a general rule men who sin through passion know they are doing wrong, and more so when they sin from malice. And for that matter the law holds them to be blameworthy and punishable.

Besides, he himself defines the incontinent man as one who "knowing that what he does is bad, does it as a result of passion,"⁴ and the intemperate man as one who "is led on in accordance with his own choice."⁵

Furthermore, if all sins were due to ignorance, there would be no point in distinguishing, as Aristotle himself and all the Scholastics do, between sins committed through ignorance on the one hand, and sins caused by passion or habit on the other hand. As Saint Thomas remarks in his *De Malo*: "... It is commonly held by all that some sins are committed out of weakness; these would not be distinguished from sins of ignorance unless it happened that someone knowingly sin from weakness."⁶

Again, it is not easy to see how the above statement of Aristotle fits in with his doctrine on the voluntary, a property of human actions. According to him "the voluntary would seem to be that of which the moving principle is in the agent himself, he being aware of the particular circumstances of the action," as opposed to the involuntary, "which is done under compulsion or by reason of ignorance."⁷ If, then, sin is voluntary, as is commonly admitted, and if knowledge belongs to the very definition of the voluntary, there would appear to be no escaping the fact that Aristotle contradicts both himself and the truth when

1. ARISTOTLE, *The Works of Aristotle*, trans. into English under the editorship of W. D. ROSS (Oxford: Clarendon Press, 1925), Vol. IX, *Ethica Nicomachea*, III, chap. 1, 1110b28-30.

2. This is the opinion of Plato as voiced by Socrates. *The Dialogues of Plato*, trans. B. JEWETT (New York, Random House), Vol. I, *Laches* 190. In his *Ethics* Aristotle always ascribes it to the real Socrates and not to Plato.

3. Chap. 2, 1145b26-29.

4. *Ethics*, VII, chap. 1, 1145b12-13.

5. *Ibid.*, chap. 3, 1146b23.

6. SAINT THOMAS, *Quaestiones disputatae*, Turin: Marietti, 1942). *De Malo*, q. 3, a. 9. The translation is ours.

7. *Ethics*, III, chap. 1, 1111a21-23.

asserting universally that "every wicked man is ignorant of what he ought to do and what he ought to abstain from."

One might object here that this contradiction is solely of our own making and cannot be honestly laid at Aristotle's door. Indeed, in the very chapter from which we extracted the text cited at the beginning, he expressly distinguishes between acting evilly *through* ignorance and *in* ignorance. In the first case the evil action is due to ignorance as its cause, and hence "is not voluntary,"¹ whereas in the second case it is caused not by ignorance, but by some passion or the will, ignorance being somehow only concomitant with it. To quote his own words:

Acting by reason of ignorance seems also to be different from acting in ignorance; for the man who is drunk or in a rage is thought to act as a result not of ignorance but of one of the causes mentioned, yet not knowingly, but *in* ignorance.²

And it is then, and only then, that he refers to all wicked men as being ignorant of what they ought to do and refrain from doing. Therefore, one must not interpret this statement as meaning that all wicked men act *through* ignorance, but that all wicked men, while acting through passion or malice, are ignorant of what they are doing. As Saint Thomas's comment runs: "... Every wicked man acts not on account of his ignorance, but not knowing in particular what good he ought to do, and from what evils he ought to refrain."³

However, this distinction seems entirely beside the point, for the fact still remains that Aristotle holds here, in the third book, that a man who is drunk or in a rage acts "not knowingly," whereas in the seventh book, as has been previously remarked, he says that the incontinent man does things "knowing that which he does is evil," and the intemperate man yields to his desires "in accordance with his own choice." Moreover, if knowledge is of the very nature of the voluntary, it would not seem to matter much, so far as the voluntariness of the act is concerned, whether a man does wrong through or in ignorance, since in both cases he actually does not know what he is doing.

Aristotle also distinguishes, in the same chapter of the third book, between not knowing what ought to be done or avoided, and not knowing the circumstances of the act.⁴ For instance, one who does not know that fornication, as such, or this particular act of fornication, is evil and must be avoided, cannot be said to commit fornication involuntarily, and is, therefore, blameworthy. On the other hand, if one, actually knowing that fornication in general and in particular is evil and must be avoided, is only ignorant of the particular circumstances of the act, he is said to commit fornication involuntarily. But this distinction, far from being an adequate answer to our problem, rather makes it more difficult. Indeed, the one who does not know that fornication in general and in particular

1. *Ibid.*, 1110b16.

2. *Ibid.*, 1110b24-27.

3. SAINT THOMAS, *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*, (ed. PIROTTA, Turin: Marietti, 1934). Bk.III, lect.3, n.410. The translation is ours.

4. Chap.1, 1110b30-1111a2.

is evil and must be avoided, would seem to be more ignorant than the one who, though not knowing the circumstances of the act, nevertheless knows in general and in particular that fornication is evil and must be avoided. And yet the former is said to sin voluntarily, but not the latter.

However, the truth of the matter is that every sinner *is ignorant* of what he ought to do or refrain from doing, and yet *knows* what he does to be evil. In the seventh book of the *Ethics* Aristotle shows how this is possible with regard to sins of passion or incontinence. But sins of malice are no exception, as we shall prove later on with texts from Saint Thomas and his commentators. And our intention is precisely to inquire into the nature of ignorance common to all sins, usually called practical ignorance or ignorance of choice, and to show how it can exist in the sinner together with the knowledge required by sin as a voluntary act.

For that purpose, we think it well to proceed as follows. With regard to the nature of practical ignorance in general, we shall endeavour first to make good the statement of Aristotle by showing that all sin *necessarily* implies some ignorance. Secondly, we shall prove that this ignorance is a practical, not a speculative one. And thirdly, that it is the effect of sin, rather than its cause.

Then, in the second part, we shall consider sin as it arises from passion, malice, and negligence, in order to show the compatibility of practical ignorance with the voluntariness of evil actions.

A. NATURE OF IGNORANCE FOUND IN ALL SIN

I. ALL SIN NECESSARILY IMPLIES SOME IGNORANCE

As pointed out in the Introduction, our purpose is to inquire into the nature of ignorance found in all sin. But, since the statement of Aristotle, that all sinners are ignorant of what they ought to do or avoid, seems contrary to the general opinion which holds that no man can sin unless he knows that what he is doing is wrong, it is necessary to prove first of all that all sin actually implies some ignorance, for the knowledge of the existence of any subject must precede all inquiry concerning its nature.

Man Cannot Will Evil Except Through an Error of Reason

To achieve this purpose requires a knowledge of the nature of a human act. Therefore, we recall the doctrine of Aristotle¹ that the end is the principle in man's operations. Man, then, and for that matter every agent, acts for a good. For all agents, in acting for an end, tend to that end in a determinate manner, whether the determination comes from himself or from some other source. In any case the tendency is to some object in accord with the agent, for he would not act for some determined object unless there were a concordance between this object

1. *Physics*, II, chap.9, 200a34.

and himself. Since, then, that which is suitable, and agreeable, and according to the nature of the agent is good, every agent in acting for an end acts for a good. Saint Thomas draws such a conclusion from the nature of the agent's action: "Now that to which an agent tends definitely must needs be befitting to that agent: since the latter would not tend to it save on account of some fittingness thereto. But that which is befitting to a thing is good for it." ¹

Man, however, moves and directs himself to his own end, and in this way differs from those who are led to their end with no knowledge on their part, or even from those who know the end absolutely speaking, yet fail to discern the relation and proportion of the means to that end. Thus, Saint Thomas ² states that it is proper for a rational creature to move and direct himself to his end; and this implies the apprehension of the end *sub formali ratione finis*, that is, from the apprehension and attraction of the end he is able to direct and order the means by which the end may be attained.

This self-direction to an end supposes two conditions, namely, the apprehension of the end and an indetermination on the part of the agent. For man could not direct himself to an end which he did not know, nor could he determine himself to those things to which he is already determined.

Thus, in man's self directing to an end two faculties are involved, and each exercises causality in a human action in its own manner. For in order to move the will the end must be apprehended by reason, hence the latter is said to move the will in the order of final causality. However, the very movement of the will to the end requires an efficient cause, and this is the will itself. The following text of Saint Thomas manifests this order of the intellect and the will in man's actions: "... The intellect moves the will in the manner in which the end is said to move, that is, inasmuch as it preconceives the nature of the end, and proposes it to the will, but to move in the manner of an efficient cause belongs to the will and not to the intellect." ³

Now, since the will is an appetite, its object is the good. This idea is fundamental to Aristotle's moral doctrine, for in the very beginning of the *Ethics* ⁴ he writes that good is "that at which all things aim." The reason for this is that any inclination by its very nature tends to something suitable to itself and retracts from that which is repugnant. For, whatever is in accord with the appetite, and therefore good, serves to perfect the appetite, and, as such, inclines the appetite to it. On the other hand, that which is defective is in itself an imperfection, and as such, repels the appetite.

Therefore, man being an *agens per intellectum* cannot determine by

1. SAINT THOMAS, *Contra Gentiles*, trans. by the English Dominicans. (London: Burns Oates and Washbourne, 1923), III, cap.3.

2. SAINT THOMAS, *Summa theologiae*, trans. by the English Dominicans. (New York: Benziger Bros., 1947), Ia IIae, q.1, a.2.

3. *Q. D. de Veritate*, q.22, a.12. The translation is ours.

4. Bk.I, chap.1, 1094a1.

and for himself the end of his operation unless he apprehend it *sub ratione boni*, that is, as convenient and suitable to him, for as Saint Thomas states, "the intelligible object does not move except it be considered as a good, which is the object of the will." ¹

From this it is apparent that evil, as such, since it is opposed to the good which every agent intends, cannot pertain directly to the object of the will. For the intention of the will follows the apprehension of the good, and that which is not apprehended as good is outside the intention of the agent. Any evil, therefore, that comes about in the actions of man is outside his primary purpose. As Saint Thomas points out, "that which acts by intelligence does not work evil except unintentionally." ² And John of Saint Thomas states that the will is so ordered to the good that "in no manner can it be moved to something under the aspect of evil." ³

However, the good which is the object of the will is the good as apprehended by reason. It is not necessary, therefore, that the will tend to an object good in itself, but only perceived as such by the reason. In discussing the inclination of the will to the good Saint Thomas states this point: "... In order that the will tend to anything, it is requisite, not that this be a good in very truth, but that it be apprehended as a good." ⁴

Therefore, since the inclination of the will is only to the good, and since the apprehension of the good is according to the judgement of reason, it is evident that man cannot will anything evil except under the aspect of good and this entails some error of reason.

The Root of Ignorance of Sin Lies in the Imperfection of Reason

Since it is the good as apprehended by the reason that moves the will, and since that which is actually evil can be apprehended as good, we can see how the sinner, while doing wrong, still intends a good by his actions. And this opposition between the apprehension of good and the reality of evil is explained by the operation of reason, which can base its judgement on a full consideration or a partial consideration, and in this way can attain a true knowledge or an imperfect knowledge. If it fails to acquire a true knowledge, and errs in the apprehension of the true good, it is evident that evil is chosen under the aspect of good, and that this decision involves some ignorance due to which the choice is made.

Every action, then, that is morally wrong and opposed to the true perfection of man may still be an object of the will, but only because of some appearance of good which is apprehended, and this incongruity between what is truly good and what only appears to be so cannot exist without some ignorance on the part of our apprehension.

1. *Contra Gent.*, III, cap.3.

2. *Ibid.*, cap.4.

3. JOHN OF SAINT THOMAS, *Cursus theologicus*, (ed. Vivès, Paris: 1885), T.V. disp.V, p.461. The translation is ours.

4. *Ia IIae*, q.8, a.1.

The fact is that if there were no ignorance there could be no sin. Both Aristotle and Saint Thomas are clear in their insistence on the existence of some defect in the reason before the will can sin. We have Aristotle's statement from the third book of the *Ethics*¹ that every evil person is ignorant of what he should do and of what he should avoid. That this is also the teaching of Saint Thomas is evident from the following texts:

... Because there cannot be sin in the will, unless in some manner there be deception in the reason.²

... The reason, although a cognitive potency, nevertheless is directive of the will; so that sin cannot be in the will, unless it be in some way in the reason, especially since the will is only of the good or apparent good; so that a false estimation in some manner precedes a bad will.³

... Since the object of the will is a good or an apparent good, it is never moved to an evil, unless that which is not good appear good in some respect to the reason; so that the will would never tend to evil, unless there were ignorance or error in the reason.⁴

Where there is no defect in apprehending and comparing, the will cannot be evil in those things which are to the end.⁵

John of Saint Thomas, too, places the root of sin in the defect of reason when he writes, "the root of sinning is taken from a defective proposal and inconsideration of the intellect." ⁶

From this it is evident that a completely perfect knowledge on the part of the reason would destroy the potency to sin. This knowledge, however, would have to extend to the use of reason in particular cases, as Saint Thomas explains in his statement that there is no sin in the presence of knowledge. "So long as man is in possession of knowledge he does not sin: provided, however, that this knowledge is made to include the use of reason in this individual act of choice." ⁷

In regard to this point John of Saint Thomas places the impeccability of the Blessed in their inability to form a defective judgement, for their possession of the Absolute Good renders them incapable of placing any other good in opposition to it. As he writes:

From this it follows that the Beatific Vision, per se, immediately and formally destroys every defective proposal, that is every offering of a created good, apart from, in opposition to, or not subordinated to the Divine good: because such a proposal cannot stand with the proposing and presentation of the highest good, as it is the highest good. So that formally and immediately it destroys all potency to sin.⁸

If there is no possibility of the intellect proposing something to the will in a deficient manner, there is no possibility of a deficient action on the part of the will. This is likewise shown by John of Saint Thomas:

1. Bk.III, chap.1, 1110b28-30.

2. SAINT THOMAS, *Scriptum super libros sententiarum, magistri Petri Lombardi*, (ed. MANDONNET, Paris: Lethielleux, 1929). Bk.II, dist.5, q.1, a.1. The translation is ours.

3. *Ibid.*, dist.24, q.3, a.3, ad 1.

4. *Ia IIae*, q.77, a.2.

5. *De Ver.*, q.22, a.6.

6. *Curs. theol.*, T.V. disp.2, a.5, p.252.

7. *Ia IIae*, q.58, a.2.

8. *Curs. theol.*, T.V, disp.2, p.252.

... Because the will cannot be defective and sin, unless the reason be practically ignorant and deficient, and this defect and ignorance consist in this, that it propose something to the will notwithstanding its contrariety, and its failure from the right end. Therefore, if it is impossible that there be such a deficiency in proposing, it is impossible for sin to be in the will.¹

Given the possibility to sin, then, there is also given the possibility of a defect on the part of the reason, or, as Saint Thomas has expressed it, "there cannot be sin in the will unless in some manner there be deception in the reason."

What then is this defect in the reason's proposal of the apparent good to the will? Here we note an imperfection that exists in the created intellect, for, unlike the Divine intellect which knows all things comprehensively, the created intellect cannot know all things at once, and as a consequence of this is able to form a defective judgement. The manner in which this happens is explained by Saint Thomas in discussing the sin of the angels: "... The created intellect, since it is not of all things at once, is able to fail, in that it judges a thing as suitable according to some condition of the thing considered, but which is not suitable according to other conditions which are not considered."²

In this sense Saint Thomas calls the reason bound, "inasmuch as in considering one thing it is prevented from the consideration of another."³

If we keep in mind this imperfection of the reason, in that it has to consider the different conditions of a thing successively, and that the apprehension of any good is sufficient to move the will, we have the basis of practical ignorance. For as Saint Thomas points out there is no object completely devoid of goodness: "nothing is so evil that it cannot have some aspect of good."⁴ Now, if we consider that even this limited good is sufficient to move the will we have the reason for the completion of the quotation: "and by reason of this goodness it is in a condition to be able to move the appetite."

In other words, the will is specified by the good as such, and cannot be moved by evil as such, which would be the case if that towards which it tended were completely devoid of all goodness. A thing cannot possibly be attractive to the will unless it be good under some aspect. Now if this goodness, however limited, actually pleases the will, the latter will bring the reason to limit its consideration to it, and to ignore the other aspects of the thing which are evil. Consequently, reason will judge the thing to be a good simpliciter, although in reality it is a good only *secundum quid*.

This sufficiently explains the statement of Saint Thomas: "There cannot be sin in the will unless in some manner there be deception in the

1. *Ibid.*, p.251.

2. *In II Sent.*, dist.5, q.1, a.1, ad 4. Here Saint Thomas speaks of the ability to sin, absolutely speaking, without reference to any particular state of the angel. For a further discussion of practical ignorance in the sin of the angels see the conclusion of the next section.

3. *Ibid.*, c.

4. *De Ver.*, q.22, a.6, ad 6.

reason." The inconsideration of those things which should be considered in performing any action explains the ignorance that is in every sin. According to the statement of Cajetan: "... The will itself diverts the judgement, but not unless there concur with this diversion some other defect of the intellect, at least the non-consideration of all that should be considered, which is sufficient for this that all wicked men be ignorant." ¹

In other words because the reason is limited in its consideration, there exists the possibility of the appetite's interference with the proposal of the practical intellect. Not that the reason is so completely overcome that it loses its ability to perform its functions, but that the interference of the appetite impedes it from reasoning rightly.

This omission or inconsideration which makes for the defective proposition is common to all sin. For if the sinner actually knew that the good proposed is in reality an evil for him he could not be attracted by it, and therefore, could not sin. This is in accord with the teaching of Saint Thomas that one who knows perfectly the singular in act would not sin. And in the *Sentences* he again points out the omission common to all sin: "... For in every sin this is common, that one does not do that which in itself is for the sake of resisting sin; if he were to do this he would not sin." ²

From what we have said it is evident that every sinner is ignorant, in that he fails to make a proper rational evaluation in regard to the action he is to perform. As Saint Thomas has pointed out in the passage just quoted, he does not take the proper measures to avoid sin. For every action should be according to reason, and those actions that are according to reason are without sin. It is only when the evaluation of reason is interfered with, and an imperfect judgement is made, that sin exists. Thus, it is not difficult to understand the words of Saint Thomas that the sinner does not take the means to resist sin and that this failure is a common characteristic of sin.

II. IGNORANCE COMMON TO ALL SINS IS A PRACTICAL IGNORANCE

Speculative and Practical Knowledge

Once we have established the fact that some ignorance exists in every sin, we naturally proceed to inquire what kind of ignorance this is. Since ignorance is known from the types of knowledge to which it is opposed, we will review the divisions of knowledge given in the *Summa theologiae*.³ We recall that Saint Thomas divides knowledge into that which is speculative only, that which is partly speculative and partly practical, and that which is purely practical.

Knowledge may be considered speculative from three points of view;

1. CAJETAN, TH., *Commentarium in Summam theologicam*. Contained in *Opera omnia Sancti Thomae*, (ed. LEONINE, Rome: 1882 —). Vol. VIII, Ia IIae, q. 77, a. 2. The translation is ours.

2. *In II Sent.*, dist. 22, q. 1, a. 2, ad 6.

3. *Ia*, q. 14, a. 16.

that of the thing considered, the manner of knowing, and the end. From the first point of view knowledge is speculative when it has for its object something not operable by the knower, for example, the study of natural science is speculative only. If science proceeds in a speculative manner, that is, by analysis, defining, and dividing, it is speculative in its manner of knowing. If the end considered is truth alone, it is speculative from its end.

Knowledge may also be considered practical from the thing considered, the manner of knowing, and the end. When the object is something the knower can make, it is practical from the first point of view. If the consideration of an operable proceeds by synthesis and composition, it is practical in its mode of knowing. When the knowledge is used in the attainment of the end, it is practical from the third point of view.

For our purpose it is important to note the different kinds of practical knowledge. And, since we are here concerned with moral actions, we can limit our observations to ignorance as related to the operable considered in its order to operation. Here we note that the operable may be considered as such without actually advancing to execution. In this consideration the reason is concerned with the speculative truth of the operable based on the reality of the thing considered. Consequently, the truth or falsity of such knowledge is taken from whether the thing is or is not. If the knowledge conforms to reality there is speculative truth; if there is no conformity there is speculative error or ignorance.

The intellect that considers the operable only according to its speculative truth is evidently not the proximate principle of operation. For, in this sense, the understanding of what is good or bad remains within the limits of the intellect, and is concerned with the knowledge of the operable without advancing to execution. It is, therefore, removed from the action itself, and concerns only speculative truth and not the prescribing of some action to be done or avoided. Saint Thomas points this out in the *De Anima*:

At times, however, the intellect considers something that can be done, not however practically, but speculatively, because it considers it in general and not as it is the principle of a particular work. And therefore, regarding this he says that the intellect when it has made its observation, that is, when it has considered speculatively something like this, in other words, something that can be done, does not yet command to pursue or avoid.¹

To actually pass to execution requires the judgement that something is good and to be done, since the will would not make its choice without such a judgement on the part of the reason. From the above we know that such a judgement does not belong to the speculative intellect; it does, however, belong to the practical intellect which is immediately related to action, and which is concerned with the proposal of the good to the will. Therefore, not any kind of judgement is sufficient to move the will, but only one which is concerned with something to be actually

1. SAINT THOMAS, *In Aristotelis librum de Anima commentarium*, (ed. PIROTTA, Turin: Marietti, 1936). Bk.III, lect.14, n.914. The translation is ours.

done or avoided, and this pertains only to the perfectly practical intellect, as is pointed out by Cajetan:

... The apprehension required for this that the will desire something (for it can be inclined only to the apprehended), is not any kind of knowledge, otherwise a speculative understanding would be sufficient, the contrary view of which is expressed in the *III de Anima*: but it is a knowledge judging and commanding that this is to be desired.¹

Since it is true that the practical intellect proposes the good to the will, it is evident that any appearance of good, or any defect in the object of the will must first pertain to the practical intellect. We may conclude, then, that the ignorance common to all sin is an ignorance of the practical intellect, proposing an apparent good to the will.

If there is a true judgement on the part of the practical intellect, there will follow a good election on the part of the will. On the other hand, if the judgement is defective, the will also will be defective in its choice of the good. Since this brings us to the question of truth or falsity in the practical intellect let us now attempt to determine in what this truth or falsity consists.

Practical Truth and Right Appetite

For, now that we have established that some ignorance exists in every sin, and that this ignorance is in the practical reason proposing the apparent good to the will, we wish to inquire further into this subject. And since ignorance is a defect of the reason, we naturally start from the point of view of the reason, and inquire whether this defect in the practical intellect depends on the reason alone.

Cajetan² points out that Saint Thomas places an intellectual virtue in the practical intellect in regard to contingent things, and yet does not indicate such a virtue in the speculative intellect. With the latter there is no difficulty since the contingent is variable and remains outside the certain judgement of the intellect. Saint Thomas states this in the *Ethics*:

... It should be noted, however, that insofar as the knowledge of the contingent cannot have the certitude of truth which excludes falsity, therefore, with regard to mere knowledge, contingent things are omitted from the intellect which is perfected through the knowledge of truth.³

With the practical intellect, however, Saint Thomas joins these elements which seem contrary; namely, that it is in regard to contingent things and yet the subject of an intellectual virtue, and therefore, always true.

1. *In Iam IIae*, q.77, a.2. But, since the knowledge "judging and commanding" is itself subject to the will it may seem that there is a *processus in infinitum* in the relationship between the intellect and the will. The fact is, however, that there are some truths which the intellect naturally knows, as well as a natural inclination on the part of the appetite. For example, the intellect first knows that good is to be done and evil avoided, and the will naturally tends to the good and shuns the evil. As a result of this we note here that the first judgement presented to the will is not completely practical, but only initially so.

2. *Ibid.*, q.57, a.5.

3. Bk.VI, lect.3, n.1152.

Those who attempt to place the rectification of the practical intellect in the line of cognition alone cannot avoid a dilemma. For no matter how far our intellect proceeds in the judgement of contingent things, it cannot conform to them infallibly, since the contingent is variable. Therefore, the judgement they have in mind is either of contingent things, and consequently not always true and not an intellectual virtue; or it is a virtue, but not of the contingent.

To ascertain in what the truth or falsity of the practical intellect consists and how it is the subject of virtue, we recall the operation of practical reason as it differs from the operation of the speculative reason. For the end of the speculative reason is knowledge only, while the practical reason is concerned with directing man's actions. The former, therefore, rests in the acquisition of knowledge, while the latter not only acquires knowledge but uses it in ordering man's actions toward an end. The perfection of the practical intellect, therefore, does not consist in knowing, but in ordering that which is to be put into act. Saint Thomas makes the following comparison between the speculative and practical reason:

In evidence of this there should be noted that in speculative matters, in which there is no action, there is only a twofold work of the reason, namely, to find by inquiring and to judge of the findings. And indeed, these two works are also of the practical reason, whose work of inquiry is counsel, which pertains to *cubilia*, whereas the judgement of things counseled pertains to *synesis*. For they are called discerning who are able to judge well of what is to be done. However, the practical intellect does not stop here but proceeds further to action. Therefore, a third act is necessary, as it were final and completing, namely to command that there be a procedure to action: and this properly pertains to prudence.¹

Since reason in this case is concerned with actually directing and ordering the action, it is with reference to this that the truth of the practical reason is taken. In comparing the truth of the speculative intellect with that of the practical intellect, Cajetan writes: "... The truth of the speculative intellect consists in this, that knowledge conform to the thing known; however the truth of the practical intellect consists in this, that the direction conform to the directive principle." ²

The directing principle of every moral action is that which the subject intends, for our deliberation concerning any action presupposes an end toward which that action is directed. Therefore, the intention or the end is the principle of the practical intellect, and since it occupies such a primary place we must investigate more closely what this end is, and its relation to the practical intellect.

In regard to the ends of moral actions, Saint Thomas points out that they exist in man in a twofold manner, first on the part of the reason knowing these ends, and then on the part of the appetite's affection for them. The first of these man has by his natural knowledge, just as he attains the principles of speculative knowledge. In other words, just as there is a habit of first principles in the speculative order, so there is a similar habit in the operative order. The affection for the ends offered

1. *Ibid.*, lect.9, n.1239.

2. *In Iam IIae*, q.57, a.5.

by this natural knowledge is through moral virtue, by which man is attracted to these ends, so that he not only knows he should live justly and temperately, etc., but also wishes to do so. Saint Thomas shows both of these elements:

The end of things that can be done pre-exists in us in a twofold manner; namely, through a natural knowledge of the end of man, and indeed, this natural knowledge pertains to understanding, according to the Philosopher in the sixth book of the *Ethics* (chap. IX). And this is of operable principles as well as speculative ones; however, the principles of operables are the ends, as is declared in the same book. In another manner, the end pre-exists in us as regards attraction; and in this way the ends of things which can be done are in us through the moral virtues, by which man is drawn to living justly, or bravely, or temperately, which is as it were the proximate end of things that can be done.¹

The rectitude of the practical intellect hinges on the right appetite of the end, as Aristotle and Saint Thomas show in defining the good of the practical intellect, not as something absolute, but as conforming to a right appetite. If the appetite is rectified with regard to the end, then the practical intellect will be true by conforming itself to the inclination of the appetite to the end. However, as Saint Thomas points out, the truth of the practical intellect is destroyed by the destruction of its principle: "... For there cannot be right reason unless the principles of reason are preserved; and so for prudence there is required both understanding of the ends, and moral virtues, by means of which the disposition is rightly directed to the end."²

A good moral action, then, demands a right intention of the end, and the direction of prudence in those things which are performed for the end. "*Right reason demands principles from which reason proceeds,*"³ as Saint Thomas says. The principle from which the temperate man proceeds is his attachment to a moderate use of sensible goods, but such an end seems good only to a virtuous man, one whose appetite is rightly inclined by the virtue of temperance.

One cannot form a correct syllogism if he errs in regard to the principles; nor can one be prudent if the principles of prudence are destroyed. Virtue makes a right intention in regard to the end, which is the principle of reason, so that without virtue and without a right intention of the will we cannot reason rightly in moral matters. As Saint Thomas shows:

Therefore, since it pertains to prudence to reason rightly regarding things operable, it is evident that it is impossible for one to be prudent who is not virtuous, just as one who errs about the principles of demonstration cannot have science.⁴

In arriving at a conclusion in the practical order the reason uses two premises, one of which is universal, the other particular. For example, the major of a practical syllogism will be similar to this: "temperance is to be observed," and since this proposition is of the practical order, its object is a practical truth. From this proposition and the movement of the appetite comes the truth of the minor premise showing what is to

1. *De Ver.*, q.5, a.1.

2. *Ibid.*

3. *Ia IIae*, q. 59, a.5.

4. *In VI Ethic*, lect.10, n.1274.

be observed as regards temperance in this particular case, and the practical truth of the conclusion follows regarding the means conforming to the intention of the appetite. Cajetan shows this relation between the propositions in the practical syllogism:

However, from the first premise to the second there is not an immediate order in these, as there is in speculative matters. But from the proposition which is the first premise there results in the appetite its right movement to the end. And thus from the appetite and this premise there comes about the truth of the second premise which is a most particular one: since from my disposition according to appetite, it comes about that to me such an end should be agreeable in particular; for example, such a good, now, here, etc. And with reference to this premise is understood that saying in the third book of the *Ethics*: *as each one is, so does the end seem to him*. And, there follows a conclusion conforming to the minor proposition, that is, consisting in an act of the intellect from the appetite: namely, a judgement of those things which are for the end; for example, so much anger, now, commanding it. And then an act of the appetite in relation to the intellect, that is, election.¹

The minor proposition depends on the major in the same measure that the means conform to the end intended. If the end is desired according to reason and subordinated to its proper place by a rational consideration, the means in accord with such an intention will be practically true, or in other words they will conform to a right appetite. If the end is desired immoderately, in that the will is attached to something outside the right order of reason, the primary fault is the inordinate intention of the will, and this causes a lack of rectitude in those actions which conform to such an intention. The universal proposition, however, can exercise its force on an action only through the application to a particular proposition, since actions are in particular and look to a particular as their proximate cause.

Saint Thomas voices a possible objection to his own doctrine when he discusses the truth of the practical reason.² For the truth of the practical reason is taken from its conformity to the right appetite, and the appetite is right by its conformity to true reason. The answer to this apparent circular proof presents a summary of his doctrine, for he states that the end of man is determined by nature; that is, the order of action begins with first principles naturally known. By this natural knowledge the ends are presented to the moral virtues, but the adherence to this end, that is, the intention of the end, stems from the moral virtues themselves. This right intention of the end is presupposed by the practical reason which concerns itself with directing and ordering the means to the end. Thus it is that moral virtue is the principle of right intention, while prudence is a principle from which the particular choice is made.

We have seen that practical truth is measured by a conformity to a right appetite, in that the intention of the will is the cause of the actions that are performed for the intention, and, since this intention is the cause of eliciting the action, it is the reason and measure of whatever is done

1. *In Iam IIas*, q.58, a.5.

2. *In VI Ethic.*, lect.2.

in reference to it. Through the practical syllogism the choice of some actions is related to the primary intention of the agent, as John of Saint Thomas writes:

The end, however, is attained by intention, and thus upon a right intention as upon a measure depends the goodness of the act in respect to the means, because the end is the measure in order to which the means derive proportion, regulation, and therefore, goodness.¹

There is no difficulty, then, in joining the truth and certitude of the practical intellect even though it be concerned with contingent things. For its truth and certitude come, not from its adequation to reality considered in itself, but from its conformity to the right appetite. In referring to the practical intellect Cajetan says:

... Its perfection and truth consists in the act of directing, which direction is infallibly true in regard to contingent things, if it is in accord with a preceding right appetite. And thus because of the conformity to right appetite the author keeps an intellectual virtue as always true with reference to contingent things, not insofar as they are known, but insofar as they are attainable by human operation.²

Ignorance of the Practical Intellect

Ignorance in the practical intellect begins with the intention; that is, when the appetite, in failing to follow the reason, is disposed to some good outside the order of reason, with the consequent error in the conclusion of the practical syllogism.

Just as the virtue of temperance developed according to reason results in a firm attachment to the moderate use of sensible goods, so that actions in accord with this intention seem pleasing to the temperate man; so a failure in the appetite's affection for the ends of moral virtue will result in a tendency of the will toward goods which are divergent from the dictates of right reason. What is appetible here and now depends on the disposition of the appetite, for the reason in presenting some good offers it as an object to the appetite. When the appetite is rightly disposed there is no difficulty with the proposal of the practical intellect; when, however, the will is disposed to follow certain goods which are contrary to the order of reason there results a conflict between reason and the will, and it may happen that the will leaves aside the reason to attain the sensible good.

An example of this is found in the contrast of the liberal and the prodigal man in their common intention to give money. The former intends the giving of money in a rational manner, all due circumstances being observed. The actions that are in accord with his intention will be good, since the intention concerns an end to be acquired, not in any manner, but according to reason. The prodigal, on the other hand, intends to give money without being restricted by the limitations of reason, with the result that he fails in the proper manner of giving. While the liberal man performs a good moral action in giving to whom he ought, and when he ought, the prodigal man, in his inordinate giving, departs from what is morally good.

1. *Curs. theol.*, T.VI, disp.11, a.2, p.24.

2. *In Iam IIae*, q.57, a.5.

We would say that the prodigal man is disposed to giving away money in an inordinate manner; at times, places, and conditions, contrary to right reason. It seems good to the prodigal man that he give away money under these conditions, because his appetite is inclined to such giving and he chooses to follow his appetite rather than his reason. He is still acting for a good, but one which appeals to his appetite without the consideration and evaluation of reason.

It is evident, then, that a good moral action demands the perfection of all the potencies involved, and here we must consider not only the reason's part in proposing the good to the appetite, but also the disposition of the appetite to which the proposal is made. Aristotle states that the perfection of both elements is required for a good election, for "both the reasoning must be true and the desire right, if the choice is to be good."¹

This position concerning the truth of the practical intellect clarifies an important point in moral matters. Once we know that a man with a right intention is determined to seek the mean between excess and defect, as long as his intention lasts, we have the basis for distinguishing between *peccatum* and *culpa*. The former is any action opposed to the moral law, whether or not culpability is imputed to the subject; the latter is an action imputed as culpable.

For example, the man who is temperate will seek the mean of sensible delectations. If he uses all the means which are at his disposal to determine this mean in a particular case (which he will do if he is truly temperate), his action will be prudent and practically true even though it be wrong from a speculative consideration. Thus there is no difficulty with the same action being practically true and speculatively false, or with the notion of *peccatum* without the notion of *culpa*.

On the other hand, an action may be objectively good according to the right interpretation of the moral law, and yet the performance of such an action may be a moral fault due to the erroneous conscience of the subject. For such actions are not committed without practical ignorance and the departure from what the subject believes to be an estimation according to right reason.

It seems impossible to give any solution to these problems unless we define the truth of the practical reason, not as an adequation of reason to reality, but as a conformity to a right appetite. In his commentary on the question already referred to, Cajetan seems unusually insistent on this point, constantly warning his readers against the error of placing the truth of the practical intellect in the reason alone.

*The Error in the Practical Intellect Does Not Depend on an Error
in the Speculative Intellect*

In treating of the practical intellect, and the ignorance found therein, we stated that the will tends to a good without the consideration of reason.

1. *Ethics*, VI, chap. 2, 1139a24-25.

In this manner the will inclines to that good as to an ultimate end. It seems, therefore, that there necessarily precede the judgement, at least practically, that this is the ultimate end. A practical judgement, however, seems to presuppose a speculative judgement, namely, that some particular good is an ultimate end. As this judgement is itself erroneous it appears necessary that a speculative error precede practical ignorance, and that all moral fault is based on speculative error.

The basis for the answer has already been given, and from what has been established we may readily see that an erroneous speculative judgement need not precede practical ignorance. For a speculative error supposes an inadequation between the mind and reality, while a practical judgement is based on the apprehension of something as good and pleasing to the appetite. For example, the practical judgement that fornication here and now is a good does not depend on the speculative judgement that fornication in itself is a good, but only on the apprehension of fornication as agreeable to the appetite.

In other words, all that is necessary for the movement of the will is the apprehension of a good, even though that apprehension be limited to a very narrow aspect. In the case of fornication, the intellect apprehends the conformity of the sensitive appetite with the sense object, and the sensible good of fornication is sufficient to move the will, despite the knowledge that in itself and according to reason fornication is evil. For with this apprehension is formed the false practical judgement that fornication is to be followed, which is a judgement made according to the appetite leaving aside the true judgement of reason.

For, if the subject is actually or habitually inclined to sensible goods as such, more so than to sensible goods as ordered by right reason, he will choose to pursue them for themselves regardless of the exigencies of right reason. His appetite is so disposed that he judges the sensible goods to be, *hic et nunc*, more connatural and convenient than the good of reason.

It is evident, then, that the error in the practical intellect does not depend on a speculative error. In fact there is no contradiction between the judgement of a thing in itself, and the judgement of its conformity to an inordinate appetite. John of Saint Thomas shows there is no necessity of speculative error preceding practical error:

In order to form a practical judgement it is not required that a speculative judgement precede with positive reference to its suitability, namely, that this is so in reality. For example, to form the judgement that it is good and fitting to commit fornication here and now, it is not required that a speculative judgement precede, to wit, that fornication in itself and in reality is good; but it suffices that the apprehension of the terms precede, and the judgement concerning the matter itself, that fornication is not in conformity with reason, yet it is pleasing and agreeable to the appetite; and then is formed the fallacious practical judgement, which follows absolutely the good pleasing to the appetite, leaving aside the judgement of reason.¹

From what we have said on this question it is evident that even if

1. *Curs. theol.*, T.V, disp.1, a.7, p.147.

man attained a complete knowledge of moral matters he would not remove himself from the possibility of sin. For, despite this knowledge, there still remains the possibility of the appetite interfering with the particular judgement.

This point, as well as the entire doctrine of practical ignorance, is well illustrated in the sin of the angels. In this we must recall the manner in which the angels know things, that is, without "discursus," but by attaining a knowledge of things in their principles. Since it belonged to the angelic nature that it possessed in act a knowledge of all those things which it could know naturally, there could be no error, and thus no sin in these matters, because of the impossibility of the reason presenting a proposition in a defective manner. Saint Thomas writes:

Now, this belongs to the angelic nature, that they have a knowledge in act of all things that they are naturally able to know. . . . And, because the will is proportioned to the intellect, it follows that their will also is naturally immutable with regard to those things that pertain to the order of nature.¹

The angels did sin, however, not in regard to their natural end taken in itself, but in reference to a supernatural good. Since in this latter sphere they proceeded somewhat obscurely, failing to attain a perfect knowledge, some defect was possible. As Saint Thomas points out:

It is true, however, that they are in potency as regards the movement toward supernatural things, either by turning toward or by turning away; hence only this change can be in them that from the level of their own nature they be moved toward that which is above their nature, either turning themselves to or away from it.²

The appetite, therefore, was unable to influence the judgement of the practical reason in regard to the natural knowledge of the angels. However, if the object did not concern the proper knowledge of the angels, the appetite was free to exercise its influence on the practical judgement. This they did when the supernatural end was offered to them by God, and they attached themselves to their own good in opposition to the supernatural good. In this instance the angels could have referred this supernatural end to the law of their own nature, which would have shown them that their natural order should be subjected to a superior order; but they were also free to reject such a reference and to choose according to their appetite. John of Saint Thomas points out the practical error in the sin of the angels:

In the affective or practical part, however, he sometimes judges that to be desired which should not be desired. And this whole matter happens because the sinning angel does not retain in his action the mode connatural to him, and does not wish to confine himself to it. Now, his connatural mode is that he proceed always in an indivisible and comprehensive mode, and that he keep within this mode. For, if the angel observed this, he certainly would not sin: for he would see that the natural law should be observed in all things, and that he ought to apply himself to all things in the very principles, attaining by intellect and will everything contained in them. Now, one of the things included is that

1. *De Malo*, q.16, a.5.

2. *Ibid.*

dictate of the natural law, that he ought to be subjected to every superior rule, even to a supernatural one.¹

Practical ignorance is most clearly illustrated here, since the angels could not err speculatively, and therefore in their sin the only error involved was practical. As Saint Thomas teaches: "For we are not compelled to say that there was an error in the intellect of the separated substance in judging something good that is not good, but in not considering the higher good, to which their own good should have been referred." ²

The sinning angels desired their natural happiness in preference to a supernatural end, even though they knew that absolutely speaking, and taken in itself, the supernatural end was superior to their natural state. In recognizing the relative merits of the two orders involved there was no speculative error. They were also right in their knowledge that if they accepted the supernatural end they would depend on another for their happiness, and would share it in common with other inferior creatures. Since they had their own state by right of creation, and because as angels they enjoyed a certain pre-eminence in the created order, they disdained an end that involved dependence on another and community with creatures inferior to themselves. John of Saint Thomas relates how these elements are responsible for practical error in the angels:

He erred practically, however, because, covetous of his own singularity, and intolerant of dependence on another's favor, and unwilling to have anything obtained by entreaty, he preferred an inferior excellence as his own, and not from a special grace, to a superior excellence, to be given by grace. And in this he erred practically to the extent that he was proud.³

Here again we find the inconsideration common to all sin, as stated by John of Saint Thomas: "... And there was no speculative error, although a practical error was not lacking, which is the inconsideration and imprudence common to all sin." ⁴

We notice here that they knew their own natural excellence was a lesser good than the superior supernatural beatitude. The angels in this case chose a lesser good, not because they were unaware of the relative merits of the goods proposed (this they knew very well), but because of their appetite, which led them to reject the greater good for the lesser.

We have now seen that every moral action entails the proposal of an object to the will by the practical reason. The fact that such an action is evil does not depend on speculative error, but rather on the ability of the appetite to influence the judgement of the practical reason. For we have defined practical truth or falsity according to the appetite, and have shown that in every morally bad action the appetite has destroyed the principle of prudence. We may conclude, therefore, that in every sin there exists this defect in the proposal of the practical reason, which is the ignorance common to sin.

1. *Curs. theol.*, T.IV, disp.23, a.1, p.886.

2. *Contra Gent.*, III, cap.110.

3. *Curs. theol.*, T.IV, disp.23, a.3, p.956.

4. *Ibid.*, p.948.

III. IGNORANCE OF SIN IS AN EFFECT, RATHER THAN A CAUSE, OF SIN

We have already seen that every good action must be directed by reason, and that in every sin there exists the failure of the reason to present the object to the will according to a proper rational evaluation. In this sense, it seems that practical ignorance is a deficient principle in sin. But, although this ignorance is necessary for the existence of a bad moral action, we still have to determine the exact relation of this deficiency in the reason to the cause of sin. From the previous sections, it is evident that a defect exists in the reason's presentation of the object, but whether this defect is a cause or an effect of sin has still to be determined.

The Cause of Moral Evil

To understand this, we must recall that sin is an inordinate action. On the part of the action it has a cause *per se*, as every action has a cause; on the part of the inordination it has a cause, not *per se*, but as a negation or privation has a cause. This in a twofold manner. In the first place, the negation of the effect follows the negation of the cause: for example, darkness is caused by the absence of the sun. In the second place, the privation is attached to something primarily intended and follows accidentally from the intention of the agent. The first of these, although sufficient for a simple negation, is insufficient for sin, since the disorder in sin is the privation of that which the act should have, and this must be effected by some cause impeding the proper perfection of the act. This disorder in the effect that the agent produces is due to a deficient cause, or follows accidentally from the intention of the agent. As noted by Saint Thomas: "... And accordingly we are wont to say that evil, which consists in a certain privation, has a deficient cause or an accidental efficient cause." ¹

In referring to the above text Cajetan states a difficulty about the phrase, "deficient cause or an accidental efficient cause," namely, whether these words should be taken disjunctively or not. And he writes: "The Author concludes this disjunction according to the truth of a disjunction. And therefore, he means that when the proper cause of evil is assigned, either a deficient cause is assigned, or an accidental cause." ²

The doctrine of Saint Thomas in regard to the cause of evil clearly supports his interpretation: "There is, therefore, a twofold manner by which evil is caused from good. In one manner good is the cause of evil inasmuch as it is deficient; in another manner inasmuch as it is a cause *per accidens*." ³

This is illustrated by a comparison with natural things, for in natural phenomena evil results when the cause itself is deficient or when the evil

1. *Ia IIae*, q.75, a.1.

2. *In Iam IIae*, q.75, a.1.

3. *De Malo*, q.1, a.3.

follows in an accidental manner. The first is exemplified by the presence of some foreign principle in the cause, which is responsible for the deficient effect, as when a deficient seed is the cause of an abnormal product. The second is exemplified in the displacement of one form by another, since that which is *per se* intended is the introduction of the new form; the fact that this necessitates the privation of another form is intended only accidentally.

Sin as a voluntary action has the will as its proper and immediate cause. All causes exterior to the will may affect the will and even lessen the voluntary character of the action, but as long as sin remains a human act, it remains subject to the will, and the will is the principal cause from which the action proceeds. Since it is the cause of the action it is also the accidental cause of the evil in the action, and from this it follows that the will accidentally causes the disorder in the act. Furthermore, we have already observed that the will in tending to some inordinate object disregards the estimation of reason, and acting with this deficiency it is the cause of evil as a deficient cause. Thus the will is the cause of evil in both senses mentioned above, as is evident from the words of Saint Thomas regarding the will's causality of evil.

This indeed is the cause of evil according to both of the aforesaid modes, namely, both *per accidens*, and inasmuch as it is a deficient cause; *per accidens*, inasmuch as the will is moved to something which is good according to a certain aspect, but to which something that is absolutely evil is conjoined; as a deficient cause, on the other hand, inasmuch as it is necessary to presuppose some defect in the will prior to the deficient choice, through which it chooses that which is good in a certain aspect but which is simply evil.¹

The will, then, tends to a good as it is represented by the reason. This representation may be according to an evaluation that measures and regulates the good according to the moral law, or it may be according to some aspect that is pleasing to a bad will. When the will tends to an object in the first manner, a good action results; in the second case, however, the will tends to an object that is only good *secundum quid*, and in acting thus, without the full consideration of reason, it causes a bad action. In the following text Saint Thomas shows how the will is the cause of sin.

Accordingly, then, the will lacking the direction of the rule of reason and of the Divine law, and intent on some mutable good, causes the act of sin directly, and the inordinateness of the act indirectly, and beside the intention: for the lack of order in the act results from the lack of direction in the will.²

This movement of the will to its object without the regulation of reason may be compared to a carpenter, who would proceed to cut a board without using the available instruments of measuring. If the cut is not made as it should be, he is responsible for it, because his disregard of the measure is voluntary.

Similarly, whatever is appetible should be regulated by reason. Yet the will has the potency to receive the appetible with or without the

1. *Ibid.*

2. *Ia IIae*, q.75, a.1.

consideration of right reason. And here we must note that the appetible, whatever the force of its attraction, does not necessarily move the will in a human act, since the cause of the motion to the object is primarily on the part of the will. Thus it is that the will, in tending to an object properly evaluated by reason, causes a good action, while the departure from such evaluation causes a bad action. In the latter case, that is when a bad choice is made, there is a want of application of the rule of reason prior to the choice itself. As Saint Thomas states, "the lack of use of the rule of reason and of the Divine law is seen in the will prior to the inordinate election."¹

In itself inattention on the part of the will is nothing culpable, since it is not obligatory or possible that every good be actually under the consideration of reason. Saint Thomas remarks: "The defect which is first noted in the will prior to sin is neither fault nor punishment, but a pure negation."²

Culpability arises when the will applies itself to an object without consideration of reason. In the words of Saint Thomas: "But from this first arises the notion of blame, that the will proceed to an election of this kind without the actual consideration of the rule."³

To locate the responsibility for the failure to consider the good according to reason we need look no further than the will itself, which is free and has the power to act either according to reason or to depart from it, as Saint Thomas points out: "It is not necessary to seek a cause for not using the aforesaid rule, since for this, the liberty of the will, by means of which it can act or not act, is sufficient."⁴

In saying that the will is defective in its failure to adhere to the rule of reason and that this deficient principle is the cause of sin, we must be careful to determine the meaning of a deficient principle, for it may be argued that this deficiency is voluntary and a sin in itself, the cause of which must in turn be sought, and so on to infinity.

This objection is similar to the rejection of a deficient cause since this would entail a defect in the will before the defect of sin.

In answer to this it must be said that, though a lack of relation to the reason exists in the will before the sin, this is not morally evil; for moral evil only occurs when the will moves to its object with this lack of order. Thus Cajetan points out that there is no contradiction in saying that this defect exists before the inordinate action, provided that such a defect is understood as a negation and not as a morally culpable fault.

There would be a defect before the first defect in the act of sin: the response is clear, that it is not incompatible that there be, prior to such a first defect, another defect without the nature of the evil of guilt or punishment.⁵

This position is expressed by Saint Thomas in the summary of his teaching on this point:

1. *De Malo*, q.1, a.3.

2. *Ibid.*, ad 13.

3. *Ibid.*, a.3.

4. *Ibid.*

5. *In Iam IIae*, q.75, a.1.

... The will in failing to apply the rule of reason or of the Divine law, is the cause of sin: Now the fact of not applying the rule of reason or of the Divine law, has not in itself the nature of evil, whether of punishment or of guilt, before it is applied to the act.¹

Man, then, cannot at once attend to a consideration of all objects, as is perfectly natural for him; he fails however, and sins when he moves to an object apart from the evaluation of reason, and in so doing his will becomes a deficient principle and the accidental cause of evil.

Relation of Practical Ignorance to the Cause of Moral Evil

Practical ignorance occurs with the movement of the will to the inordinate object. As we have seen above, the reason cannot apprehend all the aspects of an object at once, while the apprehension of anything under a particular and limited state of goodness is sufficient to attract the will. Sin exists with this movement of the will to a good viewed under these limited conditions, that is, without the right consideration of reason.

Saint Thomas states that the perfection of the act of sin pertains to the will, with the conditions we have many times mentioned: namely, the proposal of the object without due consideration:

... The cause of sin is some apparent good as motive, yet lacking the due motive, viz., the rule of reason or the Divine law; this motive which is an apparent good appertains to the apprehension of the sense and to the appetite; while the lack of the due rule appertains to the reason, whose nature it is to consider the rule; and the completeness of the voluntary sinful act appertains to the will, so that the act of the will, given the considerations we have just mentioned, is already a sin.²

Although this ignorance that arises with the movement of the will to an inordinate object is quite evident, there may remain a doubt as to whether this ignorance is naturally prior to the movement of the appetite, or whether the appetite precedes the ignorance. For, on one hand, the erring judgement of what is to be done presents an object to the will, and as such seems prior to that potency; on the other hand, the ignorance in this judgement, as an effect of the will deterring the intellect, appears posterior to the will.

In this difficulty we may consider the entire practical judgement as dependent on the will, since the judgement of what is to be done is controlled by the will; or we may resolve the practical judgement into its various components. And in this latter case, as proposing something to the will, the judgement is naturally prior, as is the ignorance contained therein; as something accepted by the will it is naturally posterior to it. In the former aspect the ignorance itself follows the sin, as noted by Saint Thomas:

... The error from which all sin proceeds is the error of election, as one chooses what should not be chosen, according to which all wicked men are called ignorant

1. *Ibid.*, ad 3.

2. *Ibid.*, a.2.

by the Philosopher in the third book of the *Ethics* (chap. 1). However this error presupposes disorder in the appetitive part. For, from the fact that the sensible appetite is attracted to its own delectable object, and the superior appetite is not opposed to it, the reason is prevented from applying to the election that which it has in habit. And thus it is clear that this error does not at all precede sin, but follows.¹

In this respect the inconsideration in the reason is consequent to the movement of the will, and as such is a circumstance under which sin occurs, rather than a cause of sin. For sin is an act of the will tending to an inordinate object, and as such it is primarily and formally constituted by its relation to this object. However, there follows upon this relation the privation of rectitude in the act of the will, and it is in this manner that sin is completed as an evil. We may say, therefore, that ignorance in sin is a formality of sin, but one which is caused by the will, and which is consecutive to the will's tending to a sinful object.

Therefore, while we say that nothing is willed unless it be known, and that a defective operation of the will necessarily demands a defective proposition on the part of the practical reason, we do not lose sight of the fact that such a defective proposition is due to the will itself. For it is proposed as such because of the will's mastery of the practical intellect in securing the considerations of those aspects which please the will, and the withdrawal of those that are displeasing. The reason for this is that the will is the principle of human action, and although it is true that its movement can only be through reason, this extends only to the presentation of the object. As John of Saint Thomas states, "the intellect moves by presenting an object to the will; therefore, it moves only inasmuch as the object presented moves."² And, since the presentation of particular goods do not of necessity move the will, it remains for this faculty to determine the judgement of the practical intellect with regard to those objects toward which the will moves. It is true that passion or habit may influence the judgement of the practical intellect, but this is accidental to the determination of the judgement which comes from the will. In speaking of this matter Cajetan remarks:

... When the determination of the intellect to one part in moral matters, since they are contingent, results from passion, manifestly it precedes the election as is clear from what has been said above. But, since this is accidental, speaking absolutely of the determination of the intellect, it must be said simply that the will determines the intellect to the judgement that one of the opposites is to be done.³

In this determination of the intellect the will may prevent a true evaluation and force the reason to an imperfect appraisal of the object in question. The resultant ignorance, therefore, or the lack of consideration, according to which what is good under a certain aspect is regarded as *simpliciter* good, is the error from which sin proceeds. And because this ignorance is caused by the will as endowed with freedom of choice, it is voluntary. As Saint Thomas writes:

1. *De Ver.*, q.13, a.6, ad 1.

2. *Curs. theol.*, T.V, disp.5, p.493.

3. *Op. cit.*, q.77, a.2.

... That error from which all sin proceeds is the error of election, according to which the Philosopher in a previous place calls every wicked man ignorant; however, this ignorance does not render the act involuntary, on the contrary it is caused by the will, since from the very inclination of the corrupt will to sin, which exists through habit or passion, it follows that a man chooses as good that which pleases the will.¹

In this manner practical ignorance is exemplified in the sin of Eve, as it followed upon her inordinate appetite. For Eve could have avoided all error if she had chosen to consider; for her knowledge was perfect, not comprehensively, but by reason. She required deliberation to avoid falling into error, but by deliberation she could have avoided all error. Since she had to deliberate, however, she could not avoid the consideration of things according to successive aspects, and since her will was not infallibly attached to the true good, there was the possibility of an inclination to an imperfect good, and the interference of the appetite with the reason. In this way she was affected by the words of the serpent and immediately inclined to the promise he made to her, turning away from the consideration of reason which would have shown her the error in the serpent's statement. Therefore, her error presupposed an inordination in her appetite, and this may be seen from the words of Saint Thomas, showing the character of Eve's knowledge and the error that followed her sin.

... The intellect of man in the state of innocence needed deliberation in order not to fall into error, just as he needed to eat in order that his body be not weakened. He was possessed, however, of such right deliberation, that by deliberating he could avoid all error, just as by eating he would avoid all bodily defect. Whence, just as he could sin by omission if he had not eaten, so too, would he if he did not deliberate when it was time for deliberating; and in this way the error would follow the sin.²

In his discussion of the relation of ignorance to the will Saint Thomas lists this inconsideration as an ignorance consequent to the will; for he writes that ignorance of this kind happens, "when one does not actually consider what one can and ought to consider; this is ignorance of evil choice."³

In his commentary on this article, Cajetan draws a distinction between ignorance of the law and ignorance of election, noting that both are quasi objects of the will, but that the former is an habitual privation of knowledge, while the latter is an actual inconsideration of what ought to be considered and applied to the particular case or instance: "... Now the difference between these two is that ignorance of election consists in the voluntary actual inconsideration, while the ignorance of the law consists in the voluntary habitual privation of knowledge."⁴

The ignorance that is common to sin, then, is based on the imperfection of the reason, and in the ability of the appetite to attach itself to some good, whether it is truly good or not. Those who attribute all

1. *In II Sent.*, dist.43, q.1, a.1, ad 3.

2. *De Ver.*, q.18, a.6, ad 6.

3. *Ia IIae*, q.6, a.8.

4. *Op. cit.*, q.6, a.8.

sin to ignorance are willing to concede the first point, but they are mistaken concerning the nature of the will. For they suppose that the will is entirely subjected to the reason, that it could follow no good except a rational good, and that there is no possibility of its interfering with the proposal of reason. We have shown that the will may incline to any good, and therefore the defect in the practical intellect is due primarily to the will, as Saint Thomas shows:

And, therefore, when someone is inordinately attracted to something, by reason of the inordinate attraction the judgement of the intellect is hindered in the particular thing to be chosen. And thus vice is principally in appetite and not in knowledge.¹

As long as the will remains free in the choice of its object, and as long as the intellect has to consider things successively, there remains the possibility of the appetite's interference with the evaluation of reason. The various goods of man should be regulated and subordinated according to reason, that is, by preferring one thing to another, and making the right ordination to the end. But, as we have seen, the will may be attracted to one of these goods outside the order of reason, and tend to it apart from the appraisal of right reason. Since this action on the part of the will involves the choice of a lesser good, as is evident in the angel's choice of their own excellence, there seems to be a contradiction between such a choice and the words of Aristotle, "and we choose what we best know to be good."

In treating this problem, we may note that in an election there are two things to be considered, the thing chosen, and the motive or the reason for the choice. In regard to the thing itself, absolutely considered, it may be a better good, and even judged as better by the speculative reason; and yet the opposing good may be more efficacious in moving the will because it is judged practically as better, that is, as more in accord with the appetite: "As each one is, so does the end seem to him." And in this sense the will always chooses the greater good, that is, one that is better, practically considered.

We do not mean that the will of itself can immediately change the nature of the good, but that this is done through the medium of the intellect which proposes the good to the will, so that the intellect proposes the lesser good as more convenient or with some condition that makes it preferable to the greater good. The good proposed in this manner is due to the will, for the lesser good is clothed in a more attractive mode because of the will's influence on the reason, since it is the reason which makes the proposition according to the pattern dictated by the will. The foundation of this is that the will can only be aroused by the attraction of the good presented by the intellect, and when the will is moved to a lesser good at the expense of a greater good, it is because of a greater attraction in what the intellect proposes. As John of Saint Thomas notes:

1. *De Malo*, q.2, a.3, ad 9.

But whatever the charm and attraction of the object, it has to be made through the medium of a proposition, and a judgement or decision of the intellect. Therefore, the will is free so that it may be moved to a lesser good, leaving aside a greater good, in the sense that this necessarily has to be done through the greater attraction and charm of one thing over another thing, because of the fact that the will cannot be understood to be moved and attracted unless there be objective attraction and allurement and it is necessary that this attraction be evident and proposed through the medium of the intellect.¹

We may conclude, therefore, that in sin the will always acts for the greater good, practically speaking, but the fact that the good is considered greater depends on the will.

What has been said is sufficient for the explanation of the relation between the will, as the cause of sin, and the ignorance that is common to sin. However, since Saint Thomas² states that ignorance is the cause of sin, it might serve our purpose to review what he means by this statement, and to determine what kind of ignorance this is, and how it is the cause of sin.

Practical Ignorance and the Ignorance Which Causes Sin

It is evident that ignorance cannot be a *per se* cause of any action, since ignorance is a privation and cannot of itself produce any action. *Per accidens*, however, it may be a cause, that is, "*removens prohibens*." In the case of morals ignorance is a *removens prohibens* insofar as it excludes knowledge by which human actions are directed.

In this direction of action there is a twofold knowledge: one universal, the other singular, and the privation of either is sufficient to cause sin. Sometimes, too, man is prevented from a bad action by his universal knowledge; for example, because he knows that fornication is wrong he will not commit such an action. However, even if he has universal knowledge he still may not know the particular, and since our actions are in regard to particulars, a man may sin through such ignorance. For example, a man may know that it is wrong to kill a man, but in particular may not be aware of his action, as in the case of the hunter who kills a man thinking he is a deer.

Ignorance which causes sin, then, is the ignorance which would prevent the action if it were known to be evil. This seems also to apply to practical ignorance, since practical ignorance is an omission of those things which should be considered in the commission of an action, and the consideration of which would prevent the evil action. As Saint Thomas writes, "in every sin this is common, that one does not do that which in itself is for the sake of resisting sin; if he were to do this, he would not sin."³ It seems, therefore, that practical ignorance may be considered a cause on the part of the object, which is deprived of the considerations of reason which are due to it, and which would prevent the sin if they were present.

1. *Curs. theol.*, T.V, disp.6, a.2, p.560.

2. *Ia IIae*, q.76, a.1.

3. *In II Sent.*, dist.22, q.1, a.1, ad 6.

However, when Saint Thomas speaks of ignorance as the cause of sin, as an ignorance which deprives the subject of a knowledge that would prevent sin, he does not seem to mean practical ignorance. For, according to his statement, "not every kind of ignorance is the cause of sin, but that alone which removes the knowledge which would prevent the sinful act." ¹

Therefore, if the subject were willing to commit the action even if he were not ignorant, it could not be said that ignorance is the cause of his action. As in the case of the hunter, if he were willing to kill a man, while being unaware that he is actually killing one, his action could not be said to be caused by ignorance. The supposition in cases of this kind is that he would commit the action even if he were aware of it.

Therefore, since evidently one can do evil without ignorance as its cause, there must be a difference between the ignorance that causes sin and the practical ignorance which is in all sin.

Furthermore, only the ignorance that is the cause of sin excuses or diminishes sin, as Saint Thomas states in the *Sentences*. By ignorance as the cause of sin he means an ignorance which is the reason why the sin is committed, and which is capable of lessening or removing the voluntariness. This is evident from the words of Saint Thomas:

Ignorance which is not the cause of the act, does not cause an act to be involuntary as the Philosopher says in the third book of the *Ethics*, chap. 2; whence, this ignorance in no manner excuses or diminishes sin; but only that which is the cause of sin.²

Practical ignorance, however, follows the will, and neither excuses nor diminishes sin. Therefore, it cannot be said to be a cause of sin as being the reason why the subject commits the sin. The difference between practical ignorance and the ignorance which causes sin is evident from the words of Saint Thomas. "The ignorance which follows every sin is not the cause of sin, as has been said; and, therefore, it neither excuses nor diminishes sin."³

We may say, therefore, that the ignorance common to sin is an ignorance caused by an inordinate will. For the will is the cause of sin in tending toward an object without the full consideration of reason. In this way it is also the cause of the ignorance which occurs with its choice. We must conclude, therefore, that such ignorance follows the motion of the will, and is an effect rather than a cause of sin.

This brings us to the end of the first part of our work in which we have shown that every sinner is ignorant, at least to the extent of choosing without the full consideration of reason. Since the act of choice must include the proposal of the practical intellect, we concluded that such ignorance belonged to the practical reason. And then in our examination of the operations of the practical reason we saw that its truth or falsity depends on the appetite. Therefore, in those acts that are morally bad,

1. *Ia IIae*, q.76, a.1.

2. *In II Sent.*, dist.22, q.2, a.2.

3. *Ibid.*, ad 4.

an inordinate appetite exercises its influence on the practical reason so that an imperfect good is proposed to the will. From this it follows that the ignorance occurring with the proposal of the imperfect good is caused by the appetite; and in our treatment of the will as the cause of sin in its tendency to an object without the consideration of the reason, we showed that it is also the cause of the ignorance which follows upon its choice.

B. PRACTICAL IGNORANCE AND THE VOLUNTARY

I. IGNORANCE WHICH IS CONTRARY TO SIN AS A VOLUNTARY ACT

Nature of a Voluntary Act

In order to prove that ignorance exists in all sin we had to recount the nature of a human act, and the manner in which the intellect and the will are the principles in those actions which are properly human. We stated, therefore, that man acts with a knowledge of his end, moving himself to that end by his own free will. This manner of acting is evidently voluntary as it proceeds from an interior principle with a knowledge of the end, and this is the nature of a voluntary action as defined by Aristotle in the third book of the *Ethics*.¹

The fact is, that man in apprehending the end *sub formali ratione finis*, acts for that end in a more perfect manner than those creatures who attain the end by sense apprehension and natural estimation. Because of this Saint Thomas states that a perfect *voluntarium* is found in a rational creature, while an imperfect one exists also in brutes. "Wherefore the voluntary in its perfection befits none but the rational nature: whereas the imperfect voluntary is within the competency of even irrational animals."²

Since the voluntary character of man's actions necessarily includes the motion of the will, and since this motion of the will presupposes a knowledge of the good, a deficiency in apprehension results in an involuntary action on the part of the will following such knowledge. On this account, ignorance is cited by Aristotle³ as the cause of an *involuntarium*, and Saint Thomas in his commentary on this passage explains his doctrine in this manner:

The voluntary, however, implies the movement of the appetitive faculty, which presupposes a knowledge on the part of the perceiving faculty, from the fact that the perceived good moves the appetitive faculty. In a twofold manner, however, something is involuntary. . . in another manner because there is excluded the knowledge of the perceiving faculty.⁴

Both Aristotle and Saint Thomas, therefore, agree on the fact that ignorance causes an involuntary action. In fact, since it is of the very nature of sin to be voluntary, we might conclude from the above that in

1. Chap.1, 1111a23.

2. *Ia IIae*, q.6, a.2.

3. *Ethics*, III, chap.1, 1110a1.

4. *In III Ethic.*, lect.1, n.386.

the presence of ignorance no sin can exist. And yet we know from Aristotle's own teaching¹ that many things which men do wrongly are imputed to them because of ignorance, and this certainly implies that such actions are voluntary.

*Differences to Be Observed Regarding the Relation of Ignorance
to Voluntary Actions*

As the difficulty mentioned above obviously points to differences in ignorance itself, we will use the distinctions Aristotle makes in the third book of the *Ethics*,³ where he states that in regard to ignorance there are three differences to be observed. The first of these concerns the relation of ignorance to the will, for at times ignorance is responsible for actions which are contrary to the will, and these actions are properly called involuntary. Sometimes, however, actions done in ignorance are not contrary to the will, but only outside the will in the fact that they are unknown. Actions such as these are not called involuntary, for they are attributed to an agent willing to perform such actions even outside his ignorance. They are, therefore, called nonvoluntary actions, which does not signify opposition to the will, but the mere removal of the will from the object unknown. However, those actions which are done through ignorance, and which are attributed to an agent unwilling to perform such action in the presence of knowledge are properly speaking involuntary.

The second difference concerns the relation of ignorance to action, for, of those actions done in ignorance, some are caused by ignorance itself and some have another cause. For example, a drunken man acts in ignorance and yet his actions are attributed to drunkenness rather than to ignorance. In reference to this Aristotle states: "Acting by reason of ignorance seems also to be different from acting *in* ignorance."² And he concludes that every sinner acts not by reason of ignorance, but ignoring in particular what he should do or avoid. Therefore, whoever acts in ignorance and not because of ignorance does not act involuntarily, for no one is judged evil because of what he does involuntarily.

The third difference refers to what is unknown, and under such an aspect ignorance is twofold. For, in one manner the subject may be ignorant of what he should do or avoid, and an ignorance of this kind concerns those things which are necessary to know for one's own operations. Ignorance of this nature, therefore, occurring as it does through negligence does not cause an involuntary action, for each one is bound to use sufficient care in order to learn what he should do or avoid. Since the ignorance itself is voluntary, it follows that any action proceeding from such ignorance is likewise voluntary.

1. *Ethics*, III, chap.1, 1110b30.

2. Chap.1, 1110b18 - 1111a2.

3. *Ibid.*, 1110b24.

In this manner we may be ignorant of the particular action to be performed, for example, one who supposes that fornication is to be committed because of concupiscence. Or he may be ignorant in his universal knowledge in thinking that fornication is a licit action. In either case it is an ignorance of what one should know, and does not render the act involuntary: for in the first instance, concupiscence rather than ignorance, is the cause of the action, and in the second, blame is attached to those actions which proceed from a universal ignorance of what one is supposed to know.

Another ignorance is that of the particular circumstances involved in an action, and through a justifiable ignorance in those matters pardon is given to those who transgress. For this reason ignorance of particular circumstances may cause an involuntary action, not, however, an ignorance of what one is supposed to know.

Effect of Ignorance on the Voluntary Character of an Action

In view of these differences, let us return to the position of Aristotle that ignorance causes an involuntary action in bearing away the knowledge required for a voluntary act. It is now evident, however, that not every kind of ignorance deprives the subject of knowledge and makes his action involuntary. Saint Thomas explains it in these words: "Because the following act, from the very fact that it proceeds from an ignorance which is voluntary, is in some manner voluntary."¹ Therefore, in order to determine the effect of ignorance on the voluntary nature of an action, we must take account of its relation to the will. This relation is threefold, depending on whether the ignorance is concomitant, consequent, or antecedent to the action of the will.

Ignorance is concomitant when it concerns that which is done, but nevertheless would still be done if the ignorance were not present. Thus this ignorance does not affect the actions, but merely coexists with the actions of the will. For example, a hunter may be willing to kill his enemy, but unknowingly kills him, thinking he is a deer. Such ignorance does not cause an involuntary action, as pointed out by Aristotle in the first difference given above. For it does not make an action involuntary, but only nonvoluntary.

Consequent ignorance is that which follows the action of the will, and this may be directly voluntary, when the subject wills the ignorance with a view to sinning more easily. Or it may be indirectly willed when through negligence one fails to apply himself to the acquisition of knowledge which he can and should have for his ordinary actions. Needless to say, one is not held accountable for what he should not know or cannot know. Ignorance may also be voluntary *per accidens* when someone either directly or indirectly wills something and the ignorance follows. This may be direct as in the case of drunkenness which deprives one

1. *De Malo*, q.3, a.8.

of the use of reason, or indirect when through concupiscence one fails to consider what should be considered in order to avoid sin, and this is the ignorance of election resulting from passion or habit. Since each of these types of ignorance is voluntary they cannot cause a totally involuntary action. However, if the voluntary ignorance is of such a nature that it precedes the motion of the will in reference to some action which would not be done in the presence of knowledge, then such ignorance is said to cause an involuntary action *secundum quid*.

Antecedent ignorance is that which is not voluntary, and is the cause of the action which otherwise would not be performed, as when one does not know some circumstance of an action, which he is not obliged to know, and which he would not perform except for his ignorance. An example of this is found in the case of a hunter who uses sufficient care to ascertain that no one is within the known range of his rifle, yet due to some accidental cause shoots someone. Since ignorance such as this totally precedes the will, and is in no way voluntary, it causes a totally involuntary action. Thus, Saint Thomas, after citing the types of ignorance which follow the will, remarks that any ignorance not included in any of these voluntary modes, and existing without any disorder on the part of the will, causes the following act to be entirely involuntary. "However, if ignorance in none of the aforesaid manners is voluntary, for example, when it is invincible, and still is without any inordinateness on the part of the will, then it makes the following act totally involuntary." ¹

Antecedent ignorance is, therefore, the only ignorance that entirely precedes any action on the part of the will, and due to its involuntary character it is inculpable and the actions which follow from it are involuntary.

Thus, when Saint Thomas takes up the question whether ignorance totally excuses from sin, his affirmative reply extends only to the ignorance which is the cause of the action. In this way he eliminates concomitant and consequent ignorance which are not the cause of the action, and which do not cause an involuntary action.

And suchlike ignorance which is not the cause of the sinful act, as already stated, since it does not make the act to be involuntary, does not excuse from sin. The same applies to any ignorance that does not cause, but follows or accompanies the sinful act. On the other hand, ignorance which is the cause of the act, since it makes it to be involuntary, of its very nature excuses from sin, because voluntariness is essential to sin.²

However, ignorance that is the cause of the action may excuse from sin either totally or in part, depending on the nature of such ignorance. Therefore, Saint Thomas states that only ignorance which is totally involuntary entirely excuses from sin. "If, however, the ignorance be such as to be entirely involuntary, either through being invincible, or through being of matters one is not bound to know, then suchlike ignorance excuses from sin altogether."³

1. *Ibid.*

2. *Ia IIae*, q.76, a.3.

3. *Ibid.*

From what has been said it should be apparent in what manner ignorance is contrary to sin as a voluntary act. For we have reviewed the relation of ignorance to the voluntary character of moral actions and have determined how ignorance which is entirely voluntary excuses from fault in the action that flows from it. There now remains to be studied another type of ignorance which does not cause a totally involuntary action, and we proceed, therefore, to the ignorance caused by negligence.

II. IGNORANCE IN SINS OF NEGLIGENCE

The Ignorance that Results from Negligence

In treating of the manner in which ignorance is voluntary Saint Thomas writes: "Ignorance is called indirectly voluntary because one does not employ diligence in learning, and this is the ignorance of negligence."¹ In other words, an ignorance results from the failure to use sufficient care in learning the things which one can and should know for the direction of moral actions. It is our purpose at present to examine further ignorance of this kind.

Now, since the knowledge that man uses in directing his actions is universal and particular, the neglect of either one of these may cause a sinful action. For, by his universal knowledge man is sometimes retracted from sin; for example, one who knows that fornication is evil may on that account abstain from such an action. Knowledge of particulars may also prevent man from sinning, as in the case of the hunter who would not shoot if he knew a man was passing by, but in the absence of such knowledge due to his own neglect kills the passerby. Such ignorance is said to be willed indirectly since it is not a direct object of the will, but is caused by some preoccupation on the part of the subject. Saint Thomas states that ignorance of this kind occurs, "when a man, through stress of work or other occupations, neglects to acquire the knowledge which would restrain him from sin."²

This ignorance which results from the neglect of learning what we can and should know for the exercise of our own moral activities is itself a moral fault. As Saint Thomas states: "Now it is evident that whoever neglects to have or do what he ought to have or do commits a sin of omission. Wherefore, through negligence, ignorance of what one is bound to know is a sin."³

Since the ignorance of negligence applies only to what one can and should know, it does not refer to those matters which do not concern the actions of the subject, nor to those things which he cannot know. For the former is a case of pure nescience to which no blame is attached, and the latter by its very nature is involuntary.

1. *De Malo*, q.3, a.8.

2. *Ia IIae*, q.76, a.3.

3. *Ibid.*, a.2.

In the ignorance rising from negligence, however, there can be no question of its voluntary character, since the neglect is on the part of the subject himself, and it is absurd to suppose that an ignorance of those things which one can and should know is entirely involuntary.

The Voluntary Character of Actions that Flow from Such Ignorance

Therefore, since the ignorance is itself voluntary, the actions that flow from this ignorance are likewise voluntary in some degree. For the subject in this case knows his own ignorance, which he has willed indirectly, and since he is the cause of such ignorance he is also the cause of those actions which flow from it. For to be voluntary *in causa* is to be voluntary in some manner, as Cajetan remarks:

And the reason is because these are voluntary only in their causes. For from the fact that they are voluntary in some manner (for to be voluntary in cause is to be voluntary in some manner), they are in the class of human and moral actions, and not in the class of actions excusing from all blame.¹

However, as this ignorance is indirectly willed, it differs from affected ignorance which is directly willed with a view to sinning more easily. In the latter case the bad will rather than the ignorance is the cause of sin, and therefore such ignorance in no manner excuses or diminishes sin. For the act of sin is pleasing to the will and as such its voluntary character is in no way lessened. When the ignorance is caused by negligence, however, such ignorance is itself the cause of those actions which result from it, since in this case the subject acts because of his ignorance and would not act if the knowledge of the evil were present to him. Therefore, his actions are voluntary in the sense that he is the cause of the ignorance which is responsible for such actions, but in a certain sense they are involuntary in that they would not be done in the presence of knowledge. Saint Thomas in referring to this type of ignorance says that it causes an *involuntarium secundum quid*. "... Nevertheless it causes involuntariness in a certain respect, inasmuch as it precedes the movement of the will toward the act, which movement would not be, if there were knowledge." ²

Since it is the cause of the action, the negligence has a certain similarity to antecedent ignorance which is also the cause of the action. However, as we stated above the ignorance of negligence is listed by Saint Thomas as a consequent ignorance. Therefore, while antecedent ignorance precedes all action of the will and is thus entirely involuntary, the ignorance of negligence precedes the will with reference to the action which it causes, but follows the action of the will with reference to the ignorance itself as caused by the will.

On this account antecedent ignorance renders the act which it causes totally involuntary. The ignorance of negligence, however, since it is the cause of the action, and the cause of an *involuntarium secundum quid*,

1. *Op. cit.*, q.76, a.4.

2. *Ia IIae*, q.6, a.8

lessens the sin in the action that it causes. For according to the statement of Saint Thomas, "since every sin is voluntary, ignorance can diminish sin insofar as it diminishes its voluntariness." ¹

The ignorance of negligence, then, since it precedes the will with reference to the action which it causes, diminishes the voluntary character of this action. For an action that is caused by ignorance must be judged less voluntary than one that is committed knowingly. Saint Thomas states, therefore, that the ignorance arising from the neglect of knowledge diminishes the following sin.

Sometimes, however, the ignorance which is the cause of a sin being committed, is not directly voluntary, but indirectly or accidentally, as when a man is unwilling to work hard at his studies, the result being that he is ignorant. . . and this ignorance diminishes voluntariness and consequently alleviates the sin.²

However, in saying that the ignorance of negligence diminishes the following sin we are faced with an obvious difficulty. For this ignorance is itself a sin, and one who sins through such ignorance adds sin to sin. Due to such an addition it seems that ignorance does not diminish sin, and our conclusion to that effect cannot be true.

In answer to this we admit that the ignorance of negligence adds sin to sin, and because of this, one sinning through negligence commits a double fault. However, this does not prevent the following sin from being lessened by his ignorance. In fact, Saint Thomas ³ points out that this does not always result in a greater sin; for, if the first lessens the second it may happen that the two together may be less serious than a single sin, just as homicide is a more serious sin if it is committed by a sober man, than by a drunken one, even though in the latter case there are two sins. For drunkenness diminishes the following sin to a degree that the gravity of both together are less than willful murder. In view of these considerations we may say that sins committed through negligence, even though such negligence is itself a sin and the cause of other sins, are still less serious than those committed knowingly.

Therefore, one who neglects to acquire a sufficient knowledge for his own moral actions is morally guilty for the ignorance he possesses. Furthermore, since he has in a manner willed the ignorance it cannot be supposed that he is totally opposed to the actions which follow such ignorance. As we have pointed out, his ignorance does not excuse from sin, as he is willing in a way that such actions should come about, and allows those actions when he causes his ignorance. However, he is opposed in the degree mentioned above, and in this way the voluntary nature of the following action is lessened and the sin diminished.

1. *Ibid.*, q.76, a.4.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, ad 2.

III. IGNORANCE IN SINS OF PASSION

*Problem of Knowledge and Ignorance in Actions
Which Proceed From Passion*

There is no doubt that man is influenced by passion toward certain actions which normally he would not do, and that when passion passes he is sorry for those things he has committed under its influence. It is our task to inquire into the relation between passion and the actions that proceed from passion, and to determine whether passion has an effect on the knowledge of the subject.

Daily experience will attest that the force of passion influences man to judge things in a different manner than he would usually do, and the reason for such judgement and the actions that flow from them are assigned to passion. For example, man may hold certain acts as bad, and yet at times commit those very actions which ordinarily seem evil to him. Passion in the sensitive appetite seems to be the cause of the change in judgement, for by a more vehement and forceful presentation of the object, the outlook of the subject undergoes a change with reference to the object, and what was previously regarded as evil is now regarded as a good.

But, though passion may be responsible for the actions that are committed, we may inquire whether or not it is the cause of a formal sin. For if passion overcomes the reason there is no sin, since sin requires a knowledge of the evilness of the action. If, on the other hand, passion fails to overcome the reason, then the reason and the will are capable of performing their functions and man would sin knowingly.

To say that passion overcomes the reason supposes that in some way the reason so departs from its knowledge that it presents the good of the sensitive appetite to the will. This, then, makes the certitude of reason a very fragile thing, and it was for this reason that Socrates was opposed to such an admission, for the stronger and more certain should never be under the command of the inferior.

And it cannot be argued that passion overcomes the particular reason and not the universal. For example, if man knows in his universal knowledge that no fornication should be committed, he could not have a particular opinion that this particular act of fornication should be committed. For these opinions are contrary, since they are of contradictions,—that is, a universal negative and a particular affirmative. And, since no one can hold contrary opinions at the same time, it is impossible for any one to suppose that no fornication should be committed, and at the same time to think that this particular act of fornication should be committed.

Furthermore, one who knows the universal also knows the singular contained under the universal, just as one who knows that all Scandinavians have blue eyes also knows this particular person has blue eyes, once he apprehends him as a Scandinavian. Similarly, one who knows

that no fornication should be committed, once he apprehends this act as fornication also knows it should not be committed. If he knows only the universal and not the singular, the bad action is attributed to ignorance, just as one may fail to know that this particular person has blue eyes because of his ignorance in apprehending him as a Scandinavian, even though universally he may know that all Scandinavians have blue eyes. Sins of passion, however, are not attributed to ignorance, and if the sinner does not sin through ignorance it seems that he has knowledge in universal and in particular.

This is evident from the words of the sinner himself, who, though influenced by passion, will often admit that he should not be following the delectable good. Since his own admission is that he is doing wrong, this seems evident proof that he is acting with full knowledge in universal and in particular.

In answer to these questions, Saint Thomas¹ quickly dismisses the opinion of Socrates, that man could not act against the knowledge he has. For experience demonstrates the contrary, namely, that man sometimes acts in opposition to his knowledge and that knowledge is no guarantee against moral evil. This is evident in the case of passion, which somehow influences man against his rational judgement so that he supposes some action should be performed while habitually holding to the opposite opinion. We now wish to inquire in what manner this error of judgement is caused by the sensitive appetite and how passion effects a judgement contrary to the judgement of reason.

There are some who are unwilling to say that man could act against what he knows to be true, and therefore offer a solution to this problem by proposing that passion could overcome opinion, but not knowledge. But this is really no solution, for opinion is either strong or weak. If weak, as happens to one in doubt, it is quite easily understood how one could act against it, since the reason clings to such an opinion with only a slight margin of preference and could quickly change. In the case of strong opinion, however, the situation is no different from knowledge, for man adheres to a strong opinion as he does to knowledge, and to a false one no less than to a true one. Experience establishes that man acts against the knowledge he has, not only in doubtful matters, but even against that knowledge which he holds as most certain.

The Different Senses in Which Knowledge is Taken

To understand the solution of the difficulty involved in stating that man, under the influence of passion, acts against his knowledge, Saint Thomas considers the different senses in which knowledge is taken.

First of all, one may be said to know in habit; for example, when someone possesses a knowledge of geometry but at present is not considering it. Or the knowledge may be in act, when actually here and now

1. In VII *Ethio.*, lect.2, n.1314.

use is being made of knowledge one has. There is a great deal of difference between an action performed with knowledge in act, and one performed with knowledge in habit. For, in the case of actual knowledge, it is difficult to see how anyone could act against what he is actually thinking. On the other hand, it is easy to understand how an action could be against knowledge that existed only in habit.

Secondarily, there are two modes of propositions in the practical reason, the universal, and the singular. One may know both the universal and the singular in habit, but in act consider only the universal proposition. If one does not consider the singular about which actions are concerned, it is not difficult to understand how the action can be contrary to universal knowledge. However, we can understand the universal in two senses, as it exists in itself, and as it exists in the singular. For example, one may have universal knowledge that fire is made from combustible material and not know that this is combustible material. The universal in itself, then, can be known in habit and in act; in the singular, however, it can be unknown either in habit or in act. Knowledge in universal only, or of the singular in habit, offers no obstacle to ignorance in a particular actual case. It seems unreasonable, however, to suppose that one could act against his knowledge if he knew the singular in act.

The third division of knowledge under consideration has to do with the passage of habitual knowledge to act. Sometimes this can happen as man wishes, that is, his knowledge is free and no impediment is offered to its actual realization. Sometimes, however, the habit is restricted in its passage to act by some cause that prevents the normal actions of reason.

A vehement passion on the part of the sensitive appetite may prevent the application of what is habitually known to this judgement, so that man judges not according to reason, but outside reason.

Nature of the Ignorance Existing in a Sin of Passion

If we apply the above to the practical syllogism we may more easily see how a man acting in passion does not know that what he is doing is evil, in that he suffers a voluntary ignorance in which he supposes that this act which is evil should be done.

In every act of virtue or vice there is a kind of syllogistic reasoning, but men reason differently according to the different states of temperance, intemperance, continence, or incontinence. The temperate man, since he is moved according to reason, syllogizes in this manner:

No fornication is to be committed.

This is fornication.

Therefore, it is not to be committed.

The intemperate man, who is habitually inclined to evil, reasons according to his habitual inclination, as follows:

Delectable things are to be pursued.

This is delectable.

Therefore, it is to be pursued.

Continent and incontinent men are not habitually inclined to evil, neither are they strong in virtue as is a temperate man, with the result that they are influenced by both reason and concupiscence. For the continent man will judge that no sin is to be committed, which is according to right reason, but because he is inclined to the concupiscible good, there will also be proposed to him the following of delectable things. The question hinges on the minor proposition, and the continent man, being able to master his passions, will assume as the minor the particular proposition that this act of fornication is evil and must be avoided, thus concluding under the first major.

The incontinent man has the same major premises, but averts from the right judgement of reason in particular; and instead of rightly reasoning that this particular is a sin, he departs from right reason in favor of its consideration as a delectable, and so concludes under the second proposition that it is delectable and should be done.

Thus it is evident that one who knows universally may fail to apply that universal knowledge to this particular case, just as the incontinent man withdraws from a rational consideration of this particular act and instead considers it as a delectable, and in this manner still retains his universal knowledge, but makes it inoperative. This is the ignorance proper to a sin of passion: that only the particular reason is overcome. The universal knowledge remains as most certain, but is impeded by passion from an application to the particular.

From the division of knowledge and the practical syllogism it is also apparent that one cannot have in act a particular affirmative and a universal negative or *e converso*, since these would be contrary opinions; but it is possible to have a knowledge of one contradictory in habit and the other in act, for act is not contrary to habit but to act.

However, if the universal and the particular are not in regard to the same thing, the appetite may follow the particular while the universal knowledge is retained — as in the case of one who knows in his universal reason that no fornication should be committed, yet in a particular case judges that fornication is a good and to be done. In the latter case, the choice is made under concrete conditions as added aspects which appeal to the appetite, so that fornication is judged to be a good as a particular operable, not, however, in its universal consideration. Thus the universal judgement may be contrary to the appetite, not, however, the particular judgement. As Saint Thomas shows:

... At times the appetite seems not to follow knowledge; this is, therefore, because the appetite and the judgement of knowledge are not taken with reference to the same thing; for the appetite concerns the particular operable, at a time when the judgement of reason concerns a universal, and this judgement is sometimes contrary to the appetite. But the judgement of this particular operable, as now, can never be contrary to the appetite. For, he who wishes to commit fornication, even though he knows in his universal knowledge that fornication is evil, yet he judges for himself that at this time the act of fornication is good, and chooses it under the aspect of good.¹

1. *De Ver.*, q.24, a.2.

It should also be noted that a man may suppose that a particular action, considered in itself, should not be performed, and yet suppose that it should be done because of the circumstances involved. That these propositions are not contradictory is shown by Cajetan:

... The propositions known and unknown in particular in the practical act are not contradictory. For, although a man in passion believes that this act of fornication in itself should not now be done, he believes, nevertheless, in the presence of all concurrent circumstances, that this act of fornication should now be committed: for, unless he felt this in his heart, he would not do it. It is evident, however, that those things which are not in reference to the same thing, in the same way, etc., are not contradictory. And if one in malice or passion says that he knows in his heart contradictories in act, he lies.¹

This manifests two ways of considering the moral act, i.e., either in itself or with reference to the conditions which actually affect the subject choosing the good. A man in passion suffers no defective knowledge in the first sense since he knows that considered in itself this act is wrong. However, in the second sense he does suffer a defective knowledge since he supposes that under these conditions such an act is to be chosen. Thus it happens that this act, viewed under the particular circumstances that encompass it, is judged as a good and presented as such to the will.

There is no contradiction then in the possession of actual knowledge in universal and in particular that fornication in itself should not be done, and in the judgement that this particular act of fornication should be done, since the latter is considered with the attraction that the pleasure in the act has on the subject disposed by passion. In this case the judgement is made according to the appetite and not according to reason, for fornication is chosen because it is judged suitable to a subject disposed by passion or who judges according to passion, rather than weighing the object under a rational consideration according to which fornication would not be chosen.

In sins that occur from passion, then, the subject suffers a voluntary ignorance. For he voluntarily impedes the application of knowledge which would make known the evil of the action. It should be noted, however, that ignorance resulting from passion applies only to the particular judgement, since it is the particular judgement of reason that is set aside in favor of the judgement according to passion. And because of his willful refusal to consider, the subject supposes that the action is good for him and should be done.

The Role of the Sensitive Appetite in Sins of Passion

To further this inquiry as to how passion overcomes the particular reason and is the cause of the judgement being concluded according to concupiscence, we must take account of the sensitive potency and its relation to the superior faculties.

It is according to the natural order that the inferior should be subjected to the superior, and that the inferior appetite should be moved

1. *Op. cit.*, q.77, a.2.

according to the reason and the will. At times, however, the converse may happen, when the inclination of the sensitive appetite is to some particular good in accord with man's inferior nature but repugnant to his superior nature, and the sensitive appetite succeeds in having reason propose its own good to the detriment of the rational good.

Saint Thomas gives the natural order of procedure, pointing out that moral fault occurs when the process is reversed.

And this is the natural order, that the superior appetite move the inferior. . . And even though the inferior appetite retains something of its own movement, yet it is moved in the natural order by the movement of the superior appetite and the deliberating reason. If, however, the reverse happens, namely, that the superior appetite is moved by the inferior, it is outside the natural order. And then this makes a sin in morals, just as monsters are sins in nature.¹

The reason for this is that the sensitive appetite is not totally subordinated to the higher faculties, but sometimes seeks its own good outside the order of reason. Aristotle compares this to the dominion of a ruler over free subjects who retain their own right to accept or reject his legislation.

Since the sensitive appetite may be attracted to a particular good in accord with man's inferior nature, it has a strong influence in moving man to action even if its object is contrary to the rational good. For man has a strong tendency to those goods which are immediate to him, or, as Saint Thomas states, "sensible goods are more known to many than are the goods of reason." ²

Furthermore, man's actions are in regard to singulars and for a singular good, and it is the particular reason that is concerned with singulars. In other words the particular reason is the proximate mover in human actions. The universal can be said to be a cause of the movement only as it is applied to the particular, and is then a remote cause.

Saint Thomas points this out in stating that the practical reason is universal and particular, but that it is the latter that is applied to the motion.

The practical reason, however, is in one way universal and in another way particular. It is universal when it declares that it is necessary to do such and such a thing, as for example, a son to honor his parents. The particular reason, however, declares that this indeed is such, and I am such; for example, that I am a son and that I should now show this honor to a parent. Now, the latter opinion does indeed move, but not that which is universal. Or if both move, the one that is universal moves as a first and quiescent cause, but the particular as a proximate cause and in some manner applied to the movement. For actions and movements are in particular things; hence it is necessary, in order for movement to follow, that the universal opinion be applied to the particulars.³

For the universal to effect its causality in an action it must be applied to the singular, but the universal judgement of the reason may not be applied in certain cases; for example, in the case of the incontinent man, the universal judgement that no fornication is to be committed fails to

1. *In III de Anima*, lect.16, n.844.

2. *De Malo*, q.1, a.3, ad 17.

3. *In III de Anima*, lect.16, nn.845-846.

exercise any effect. To be applied effectively to actions, even as a remote cause, the universal needs the particular proposition. Saint Thomas states that a sin occurs with the corruption of the particular judgement, even without the corruption of the universal judgement. "And because of this, too, sin occurs in actions, when opinion is corrupted in a particular operable because of some delectation or because of some other passion, which does not corrupt such universal opinion." ¹

The universal reason remains uncorrupted, yet does not exert any influence on the act, and that is why a man may judge that no fornication is to be committed and yet commits this act which is fornication. For in this case he averts from a rational consideration of the act, which would be a participation of the universal reason and would force a rational conclusion, and turns to this act as delectable, and, choosing it as such, still retains his universal knowledge that no fornication should be committed. Thus it is when the sensitive appetite is in rebellion against reason, forcing the consideration of this object as delectable rather than under its true aspect and preventing the application of the universal knowledge according to which the delectable would not be chosen.

There is no doubt that man under the influence of passion has taken on a new disposition according to which things are judged in a different light than they would be if he lacked that disposition. In inquiring how the sensitive appetite affects the will we recall that Saint Thomas ² states that an object may seem good and agreeable in a twofold manner; first from the condition of that which is proposed, and secondly, on the part of the one to whom the proposal is made. In the commentary Cajetan explains this by showing that the sensitive appetite may be supposed to move the will in two senses. First, directly and immediately, and this cannot be since the sensitive appetite is not in immediate contact with the will. Secondly, through the medium of the object, just as warmth is suitable to a body growing cold, and from the apprehension of warmth as something proper, there follows its presentation to the will as desirable. Or, in the case of anger, revenge seems agreeable, so that the practical intellect apprehends some harm to the enemy and it is presented as a suitable object to the angry appetite.

There is a difficulty here, however, for if the sensitive appetite cannot act directly on the will, the reason being that the material cannot act directly on the immaterial, then for the same reason the sense appetite cannot act on the reason, and therefore cannot move the will through the medium of its object, since this must be presented by the reason. This is the objection John of Saint Thomas ³ brings against the position stated above: namely, that the will is moved on the part of the object. He answers it by showing that the sensitive appetite and its object act not directly on the intellect, but on the phantasm. It is the phantasm which regulates and directs the appetite in representing a good proportionate

1. *Ibid.*, n. 846.

2. *Ia IIae*, q. 9, a. 2.

3. *Curs. theol.*, T.V, disp. 5, a. 4, pp. 493-494.

to it, and in turn the affection of the appetite for its object is represented in the phantasm in much the same way that the intellect knows the affections of the will. The phantasm moves the intellect by means of the agent intellect and the passive intellect understands by returning to the phantasm. The intellect then sees in the phantasm the affection of the sensitive appetite for its object and, impressed by this representation, presents it as such to the will.

The effect that passion exerts on the higher faculties may be considered on the part of the soul itself. Since all potencies are rooted in one soul, when one of them is intent on its action, another is impeded or averted in its operation. This is similar to intense concentration, which often is responsible for failing to see or hear something, or to the effect that anger would have on the normal functions of the other faculties. In the case of strong passion in regard to some particular good there is a corresponding impediment to the function of reason, with the result that its operation is hindered in reference to such a particular act.

Another consideration is taken from the contrariety that exists between passion and knowledge, in that passion is in regard to singular things, and it is the singular to which the universal knowledge is applied. Both passion and knowledge, therefore, are concerned with the singular, but in a contrary fashion, for passion attempts to eliminate the application of knowledge to the particular case, and knowledge on its part attempts to make the application, to the destruction of passion.

Since there is this impediment to the reason, passion which precedes the will lessens the culpability of the following act, when because of passion the will is inclined to the sensible good. Saint Thomas explains that the more the reason is unaffected and the purer its judgement, so will the following act be regarded as more meritorious or not: "Passion, however, clouds or even binds the judgement of reason. However, insofar as the judgement of reason be purer, so the election is more susceptible to meriting or demeriting."¹

As long as the reason remains bound in its inability to apply its knowledge to a particular case there will follow a perverse election, but it is within the power of the will to remove the impediment or not, as Saint Thomas shows:

... The reason is bound on this account, that the intention of the soul is strongly applied to the act of the sensitive appetite; so it is turned away from considering in particular that which it knows universally in habit. However, to apply or not to apply the intention to something remains within the power of the will. Hence it is in the power of the will to exclude the binding of reason.²

The actions, then, that are committed under passion are voluntary when passion does not completely absorb the reason, for in this case, even though the object of the sensitive appetite has a strong appeal for the will, yet that potency still retains the controlling influence in accepting or rejecting the proposed object. Saint Thomas states that it is not from

1. *De Malo*, q.3, a.11.

2. *Ibid.*, a.10.

necessity that the will tends to the object of passion. "Accordingly, insofar as the reason remains free, and not subject to the passion, the will's movement which also remains, does not tend of necessity to that whereto the passion inclines it." ¹

So it is that although passion is the cause of sin, this must be interpreted as urging the will rather than forcing it, by presenting the object in a more favorable light, as Saint Thomas shows: "... The disorder of the sensible appetite is in some manner the cause of the sin which is in the will, but certainly not as a compelling force, but as a persuading one." ²

It is evident, then, that one who sins from passion is somewhat impeded in his normal rational judgement, but it remains for the will itself to accept the good as delectable or to follow a rational consideration which would manifest this good as truly an evil. For example, the incontinent man as illustrated in the syllogism above knows he should not commit fornication considered in its universality, and yet he is led by concupiscence to desire the delectation contained in this act. It is the will which applies or withholds the consideration of reason so that if the particular is received as delectable the conclusion will be according to concupiscence, while if it is rightly viewed as a sin it will be concluded according to reason.

Passion, therefore, overcomes the particular judgement of reason, leaving the universal reason unaffected but inoperative; and because man wills to judge the particular as delectable instead of subjecting it to a rational consideration, the incontinent man suffers a voluntary ignorance under which he supposes the good of the sensitive appetite should be attained. Thus it is true that a man in passion may claim that he knows what he is doing is evil, yet he does not really believe this; as Saint Thomas points out:

For even if he says that it is not good for him to pursue such a delectation at the present time, yet he does not feel so in his heart. Hence a judgement must be made in this manner, that incontinent men are as liars when they speak words of this kind, for the reason that they feel one thing in their hearts, and profess another in speech.³

A disorder in this sensitive appetite may be more easily understood by comparing it to the appetite when it is controlled by the virtue of temperance, and consequently under the control of reason. In the case of temperance, the principle and the end, as it seems to the temperate man, will be the attaining of the medium in the sense of touch. His sensitive appetite will be so formed by the repeated impressions of reason as to present no interference with the rational procedure, so that he will judge in particular according to the habit instilled by reason.

On the other hand, due to the lack of this virtue of temperance, man is not well disposed on the part of his sensitive appetite, which may

1. *Ia IIae*, q.10, a.3.

2. *In II Sent.*, dist.39, q.1, a.1, ad 5.

3. *In VII Ethic.*, lect.3, n.1344.

rebel against his reason. Due to a forceful and vehement representation of the sensible good, the will may choose to follow this rather than the judgement of reason.

The continent man whose reason remains right in the presence of passion and the incontinent man who gives in to passion have the same universal knowledge, and outside of passion would view things in the same manner. How is it, then, that one chooses according to right reason and the other according to passion, since in neither case is the sensitive appetite regulated by virtue? The answer is that the will of the continent man is more firmly attached to the good of the reason, and hence can resist the impulse of passion. And it is this firmness of the will which we call continence, which is a virtue in the will strengthening the resistance to concupiscence and enabling man to make his choice according to reason rather than according to passion.

On the other hand, the incontinent man lacks the firmness of the will, and yields to the impulse of passion. It must not be supposed, however, that he is totally subjected to passion, for, despite the weakness of his will he still has the ability to choose according to right reason.

In our study of the manner in which he departs from right reason, we began by pointing out the impediment passion exerts on the particular judgement, and how this results from the attraction of the sensitive appetite to its own particular good. We then reviewed the voluntary nature of the sins committed under passion, and found that when passion does not completely absorb the reason the will still remains free to accept or reject its object, and in this way the acts committed under the influence of passion are voluntary. However, since passion precedes the will and influences it in the manner explained above, it affects the will as an exterior agent, and therefore lessens the gravity of sin. On this account one who sins from passion is not blamed to the same extent as one who sins without passion, as will be more evident when we compare sins of passion with sins of habit.

IV. IGNORANCE IN SINS OF HABIT

The Inordinate Will as a Principle of Moral Evil

Saint Thomas¹ tells us that sin results from a disorder in some principle of human actions. Since the principles of action are the reason and the appetites, evil may result from a defect of the reason, when one sins from ignorance; from a defect in the sensitive appetite, as in a sin of passion; or from a disorder in the will itself. We are now concerned with the last case, when the will itself is the cause of evil in tending to a bad object from its own habitual inclination, and not from passion.

In sins that proceed from passion, because man is disturbed by the movements of his sensitive appetite, he willfully fails to apply his habitual knowledge to his particular actions, and as a consequence is not aware

1. *Ia IIae*, q.78, a.1.

that they are evil and should not be done. There comes a time, however, as Saint Thomas notes in the second book of the *Ethics*,¹ that repeated actions with regard to the same good generate in the appetite an inclination "in the manner of nature, just as even many drops falling hollow out a stone." So also when one continually fails to resist and repress the repeated assaults of his passions, one will eventually acquire an habitual disposition toward sensible goods, so as to be inclined to choose them in preference to the good of reason even where one is not moved by passion. For this reason Saint Thomas states that sins of habit and of passion differ as perfect from imperfect.²

In this way man proceeds to a state in which he is habitually inclined to the sensible good, not from passion interfering with his reason, but from an acquired interior disposition of the will inclining him to the delectable. In a sin of this kind the bad will is the first principle of sin, as Saint Thomas states:

However, in the man who sins from weakness the will to evil is not the first principle of sin, but this is caused from passion; but in the man who sins from malice the will of evil is the first principle of sin, because he is inclined to sin from his very self and from his own habit, and not from some exterior principle.³

Once the subject has developed this propensity for the delectable good, he tends toward the latter as if impelled by a second nature, since one who possesses a habit tends to whatever is in accord with his habit. Thus it happens that because of an habitual inclination of the will a lesser good is more loved. For example, riches or pleasure are more loved than the order of reason or even God.

Although inclined to a lesser good absolutely speaking, the will has as its object a greater good practically considered.

We have already treated this point in a previous section in our discussion of practical ignorance and the choice of a lesser good. We mention it now in connection with an habitual inclination of the will, when the good proposed by the practical intellect is in accord with a will disposed by such an inclination.

Knowledge and Ignorance in a Sin of Habit

In passion we have seen how a man has habitually a right estimation of what is to be done or avoided, and how his judgement is corrupted in particular. In habit, however, the corruption of the appetite proceeds to such an extent that it dominates the reason, and man follows this inclination of the appetite thinking that its good is his best end. As Saint Thomas states: "But if the perversity of the sensitive appetite becomes so strong that it masters the reason, the reason follows as its principle that to which the corrupt appetite inclines, and thinks of it as its best good."⁴

1. *In II Ethic.*, lect.1, n.249.

2. *Ia IIae*, q.78, a.2, ad 2.

3. *De Malo*, q.3, a.12, ad 5.

4. *In VII Ethic.*, lect.1, n.1294.

It is because of the attachment of the will to its object that the reason proposes it as an end. For example, a man habitually inclined to delectation has an appetite that is warped in its love for such a good, and in accord with this inclination the reason proposes that delectation should be followed, and this meets with the approval of the will. Just as all things taste bitter to an ailing tongue, so delectation seems good to an appetite prone to pleasure.

In judging according to this habitual inclination, man's knowledge is corrupted in regard to the right end of his actions. Just as we have seen how moral virtue saves the principle of prudence, so malice corrupts the principle. As Saint Thomas writes, "virtue and vice have a bearing on the principles of operables; malice corrupts them; virtue, however, preserves them."¹

Since man has this false estimation of the end, actions that are in accord with such an end will be chosen by him, and he sins *ex electione*, since he knows that his action is wrong, but chooses it to attain his perverse end. Saint Thomas states: "A man sins from election, however, when he adheres to sin in an intentional manner, not as if he were overcome by temptation, but because that sin in itself is pleasing to him on account of the corrupt appetite that he has."²

Although a bad election is common to all sin, those which proceed from habit have an election as their principle, and it is proper to an habitual sinner that he knowingly chooses evil. Saint Thomas shows the difference between choosing *ex electione* in a sin of habit and the choice in a sin of passion: "... Even in a sin of weakness there can be an election, yet this is not the first principle of sin, since it is caused from passion; and therefore, such a one is not said to sin from choice, even though he sins choosing."³

Although the incontinent man chooses the delectable good offered to him, he does not reason that delectation is an end to be pursued, but follows his concupiscence which presents such an aim. The intemperate man, on the contrary, always supposes that the delectable is to be followed, and accepts the particular delectation offered to him even though he knows it as evil. Saint Thomas points out this difference in the judgement of the incontinent and intemperate man.

Because this man, namely the intemperate, is led to sinning from choice, as one who supposes that at all times he ought to pursue something, that is, to accept the delectable presently offered to him. But the incontinent man does not think this, but nevertheless pursues the delectable when it is offered to him.⁴

It is evident then that those who sin from habit speak the truth when they say they know they are choosing evil, which is not so in one who sins from passion. As Cajetan remarks:

Hence, those who are habitually disposed speak the truth when they say that they know that they are doing evil, and that they want to do so nevertheless:

1. *Ibid.*, lect.8, n.1431.

2. *In II Sent.*, dist.43, q.1, a.1.

3. *De Malo*, q.3, a.12, ad 11.

4. *In VII Ethic.*, lect.3, n.1336.

for they know in act that this is now evil. But those who are in passion are lying when they say that they know.¹

There is, then, this difference in the ignorance that exists in a sin of passion and a sin of habit; in passion the knowledge is excluded by which man knows this act is now evil, while in a sin of habit man knowingly chooses evil that he might attain the end that is in accord with his inordinate will. Saint Thomas points out that such a man knowingly chooses evil and that his ignorance excludes the knowledge that he should not sustain this evil to attain the good he has in mind:

Ignorance sometimes excludes the knowledge that a particular evil is not to be suffered for the sake of possessing a particular good, but not the simple knowledge that it is an evil: it is thus that a man is ignorant when he sins through ascertain malice.²

For example, a man commits adultery either from passion or habit; if from passion, he knows that adultery is wrong, but passion interferes with his reason, so that what is habitually known is not applied to this particular action, and under these circumstances he considers this action as a good and pursues it. If from habit, he recognizes this particular act of adultery as evil and as an unjust action, yet he is ignorant of the fact that he should choose the good of justice rather than the delectable. On the contrary, because of his corrupt will he judges that the delectable good is to be preferred to justice, and he is willing to sustain what he considers an evil in order to attain what he considers a greater good.

A doubt may arise here whether the evil is actually willed only *per accidens*, since it seems that what is primarily intended is the delectation and that the evil is attached to this *per accidens*. The fact is that all evil is *per accidens* in that it is outside the intention of the agent. However, evil sometimes occurs unknown and unforeseen, as in the case of ignorance, and then the evil is involuntary. Sometimes the evil is known and actually willed in some manner, and since this evil is voluntary it is not only *per accidens*. This seems to be the meaning of Saint Thomas in the following quotation:

... That which is joined to a good principally desired, if it be unforeseen and unknown, is not willed except *per accidens*; just as when someone sinning from ignorance wills something which he does not know is a sin, and yet in the truth of the matter it is a sin; for such a man does not will evil except *per accidens*. But if he knows it is evil, then as a logical consequence he wishes that evil, as has been said, and not only *per accidens*.³

There is no doubt that the subject chooses a good as primarily intended, as is necessary from the nature of the will. But that which is chosen is in accord with his inclination to some good outside the rational order, and choosing according to this inclination, rather than according to reason a man supposes that this good is to be followed.

Although he chooses evil to attain this good, a man may wish that he could attain his end without the privation of any good: for example,

1. *Op. cit.*, q.78, a.2.

2. *Ia IIae*, q.78, a.1, ad 1.

3. *De Malo*, q.3, a.12, ad 4.

he might wish that he could attain delectation without violating the order of reason or the law of God, but, faced with a choice of either one or the other, he chooses spiritual evil rather than the privation of delectation.

It may also be argued that one who sins from passion does knowingly choose evil, and that, therefore, this is not proper to sins of habit. If we answer that one man sins from passion because of the greater attraction of the sensitive appetite, while one who sins from habit does so from a disposition of the will, the reply seems insufficient. For passion and habit have the same potency as their subject: for example, a man may sin against temperance either from incontinence or intemperance, both of which are in the sensitive appetite. Since both are in this one potency, why in one case do we say that passion in the sensitive appetite is the cause of sin, and in the other claim that the inordinate will is the cause of sin? Since in either case the sensitive appetite is affected, it seems that the will is inclined to the good of that potency as it is so affected, and therefore it is not correct to say that the will of itself is disposed to evil.

The answer to this difficulty requires that we first determine how habit in the sensitive appetite implies a disorder on the part of the will. Saint Thomas points out that habit, unlike passion, is a stable disposition of the sensitive appetite. A disposition of this kind influences the subject who possesses it: for example, a man is inclined to delectation when his sensitive appetite is so inclined. The result is that the sensitive appetite influences the will, for the will is the inclination of the subject, and those things which are pleasing to the subject will be pleasing to the will. In other words, the appetite of the subject depends on the disposition of the subject, and the will, inasmuch as it is an appetite of a badly disposed subject, is inclined to the evil objects which are in accord with such dispositions.

We may say, therefore, that the habit of vice in the sensitive appetite includes the inclination of the will to evil, so that in acting from habit the will itself is said to move to evil.

It might be asked whether this is true of passion as well as habit, and in reply to this we must recall that the formation of the habit was under the power of the will, so that the acts that help form the habit were in accord with the will. It follows from this that what is in accord with the habit is also in accord with the will. Passion, however, precedes the will, making something appear good which ordinarily would not attract the will; and even if the will moves toward the object of passion, there is not the immediate concordance that there is when the will is habitually inclined to its object. If the passion itself were excited by the will, the object would be immediately pleasing, but the sin would primarily proceed from the will rather than from passion.

Banez presents an answer to this difficulty by explaining how the habit acquired from actions which are in accord with the will is a voluntary effect of the will itself. Therefore, the acts that flow from such a habit are immediately pleasing to the will; this is not so in the case of passion.

... Since the habit acquired from acts done with the consent of the will is a voluntary effect of the will itself. For from this it follows that a choice made from this habit is in itself agreeable to the will. But the passion of the sensitive appetite is previous to the will, and makes appear good that which is not yet pleasing to the will, but on the contrary is in itself displeasing to it.¹

This seems to answer the difficulty how one who acts from a habit in the sensitive appetite is said to possess an inordinate will, while the man who acts from passion is attracted to sin not from the will itself, but from the good of the sensitive appetite which is chosen by the will because of man's passion.

Habit and the Free Will

Because the intemperate man sins *ex habitu*, it may seem that he necessarily chooses evil, for habit inclines *ad modum naturae*, and nature is determined *ad unum*. In fact one would gather as much from the *Ethics*,² where Aristotle states that virtue and vice bear upon principles, and Saint Thomas remarks that such principles may not be taught:

... In actions, however, the principle is the end for the sake of which something is done: and in operables this holds a place in the manner held by suppositions, that is, the first principles in mathematical demonstrations. For just as in mathematics the principles are not taught by reason, so neither in operables is the end taught by reason.³

In the same lesson Saint Thomas calls such men *insanabiles*; and all this seems to indicate that he is too deeply rooted in evil to extricate himself.

Saint Thomas makes note of this point in reference to the habit of synderesis. At this point he states an objection which shows the force of the argument just stated, namely, that a habit of vice corrupts the knowledge of the end, and on that account seems to extinguish the principle of synderesis. We quote his objection:

Likewise, according to the Philosopher in the seventh book of the *Ethics*, he who has a habit of vice is corrupted in reference to the principles of things to be done. But the principles of things to be done pertain to synderesis. Therefore, in the one possessing a habit of some sin synderesis is destroyed.⁴

In answer Saint Thomas writes:

... He who has a habit of some vice is certainly corrupted as regards the principles of things to be done, not indeed in universal, but in a particular operable; that is, inasmuch as the reason in choosing is restrained from applying the universal judgement to its particular operable on account of the habit of vice.⁵

In this manner one who sins from habit allows his habitual inclination to influence him in his choice.

1. BANEZ, DOMINGO, *Comentarios ineditos a la Prima Secundae de Santo Tomas*. (ed. by VINCENTE BELTRAN DE HEREDIA), Madrid: 1942; q.78, a.4. The translation is ours.

2. Bk.VII, chap.8, 1151a15.

3. In VII *Ethic.*, lect.8, n.1431.

4. *De Ver.*, q.16, a.3, obj.3.

5. *Ibid.*, ad 3.

However, one who has a habit need not necessarily act from such a habit, since to use a habit falls under the power of the will. This is so since the reason is not totally ineffective because of habit, but still retains the power of not acting in accordance with it, and of determining the good according to reason. Even with an habitual inclination it remains within the power of the will to reject the good proposed in accordance with the perverse appetite, since neither the habit of virtue nor vice moves the will of necessity — that is, they do not remove the possibility of the will's acting against the habit. This fact, as well as the difficulty involved in acting against a habit, is pointed out by Saint Thomas in the *De Malo*.

The habit of virtue or of vice is a form of the rational soul. Every form, however, is in something according to the mode of the receiver. However, it is of the nature of a rational creature that he have a free will; for a habit of virtue or of vice does not necessarily incline the will in a manner that one could not act against the nature of the habit, but it is difficult to act against that to which habit inclines.¹

Habit, then, is a stable disposition acquired with the consent of the will, or in other words, it is with the approval of the will that the inclination to evil is developed. When one has such a habit, he need not necessarily act according to it, as is evident from the words of Saint Thomas. However, when one acts according to such a habit, his appetite is so perverse that it dominates the reason, so that he suffers a voluntary ignorance that extends to the judgement of reason; for example, he judges that delectation is to be followed. Moreover, he may know that a particular action is evil and yet perform that action for the sake of the end he has in view. The ignorance in this case is quite different from the ignorance that results from passion. We will have a further opportunity for comparing them when we discuss the gravity of sins of habit and sins of passion.

It should also be noted that the ignorance which results from habit does not exclude a true speculative knowledge of moral matters. For one can have a true speculative knowledge of moral matters and yet not use it. This is why Aristotle excludes the followers of passion as students of moral science, for the end of moral science is not only knowledge, but right actions. Even though those who follow their passions could possibly attain this knowledge of the moral law, it would be useless and ineffective in their life. A man who loves delectation may still have a true evaluation of delectation according to the moral law, but because he chooses according to his inclinations rather than according to reason, the final end for him consists in what is in accord with his desires.

The Gravity of Sins of Habit and Sins of Passion

A study of the relative gravity of sin which proceeds from habit, as compared to a sin of passion, may serve to illustrate some characteristics of these two causes of moral evil. The gravity may be judged from several aspects, but we will consider only those which relate to ignorance.

1. *De Malo*, q.3, a.13, ad 6.

Let us inquire whether the man in passion suffers a greater ignorance than the man who acts from habit, and what is the effect of this ignorance on the gravity of the sin.

In his commentary on this question regarding the gravity of sins of habit and sins of passion Cajetan¹ distinguishes between the ignorance in the sin itself and in the reason for sinning. He then points out that as regards the sin itself, the ignorance in passion is greater since it extends to the act, which is not true in habit. For, as pointed out above, the man who sins from habit knowingly chooses evil, which is not so in one who sins from passion.

From the viewpoint of the reason for the sin, however, the ignorance of habit is greater since here the sin proceeds from the inordinate attachment of the will to the lesser good, and from the judgement that this lesser good is to be followed. For example, a man habitually inclined to sensible delectation judges according to his corrupt appetite: all delectation is to be followed. Therefore, the actions which he places in order to attain delectation proceed from this erroneous judgement, and as such entail greater ignorance than an action which proceeds from passion and corrupts only the particular reason.

Secondly, the ignorance in a sin of habit extends to both principles and conclusions, since the subject believes that delectation should be followed, and supposes that this particular act should be done for the sake of attaining his end. Thus the ignorance of habit is greater formally, because both principles and conclusion are formally not known; which is not so in the case of passion, where the ignorance concerns only the particular reason.

Thirdly, ignorance of habit is greater because it is more permanent than the transient ignorance that characterizes a sin of passion. For passion is a transient thing, and the restriction lasts only as long as the passion. As it passes quickly, the reason returns to its normal state, and one is grieved for the actions he has done. Habit, on the contrary, is a permanent form, and he who sins from habit is more steeped in evil, and his actions will continue as long as the habit lasts. He is not sorry for what he has done, but on the contrary is pleased with his evil actions. That is why, in the comparison of these two to physical deformity, one sinning from habit is likened to one suffering from a permanent disability, while the subject of passion is likened to someone with a chronic illness.

Furthermore, one who has a will inclined to some delectation outside the order of reason is not so easily led to a true conviction. For the disorder of the will is responsible for an error in regard to principles, and the closer his error is to the more universal principles the more difficult it is to retract from such a condition, since general principles are not deduced from some prior knowledge, but are accepted, or are arrived at, with little reason. In passion, the will follows the reason as it is restricted in its judgement, but once the passion passes man no longer adheres to

1. *Op. cit.*, q.78, a.4.

these delectations as a *per se* good. However, in the case of habit he does just this and regards such a good as his ultimate end, loving nothing else better than it.

A comparison is made by Aristotle¹ between those who do not make good use of the reason they have and who fail in the face of passion, and those whose reason is perverse owing to a perverse appetite. The former are like people who have good laws to guide them, but have no concern for obeying the law. The latter are like those who have bad laws and obey them.

From one point of view, it may seem that he who sins from passion is in as bad a state as one who sins from an inclination of the will. For he also is incapable of improvement by knowledge, since he has the knowledge and disregards it. It is true that while he is sinning the passionate man is not helped by knowledge; nevertheless, little by little he is able to bring his sensitive appetite under control and make himself better able to resist passions. For unlike the habitual sinner his reason is not corrupted, and when not under the influence of passion he judges and acts rightly, and thereby is better able to develop control over his appetites. He who sins from habit, on the other hand, is corrected with more difficulty, as has been already pointed out.

However, the ignorance of the habitual sinner, since it extends to both principle and conclusions, seems to lessen the gravity of his sin, and if ignorance is an excuse of sin, he is less culpable than the man who sins from passion and retains a true universal reason.

On this point, Saint Thomas states that such ignorance follows the inclination of the appetite, and the greater the corruption of the appetite, the greater the ignorance.

Ignorance, however, of the incontinent man as well as of the intemperate one comes from the fact that the appetite is inclined to something, either by passion as in the incontinent man, or by habit as in the intemperate one. However, the greater ignorance is caused from the state in the intemperate man, rather than the state in the incontinent one.²

Not any kind of ignorance excuses from sin, however, as we have already seen, and since the ignorance in the sins of passion and habit follows the will there is no reason to suppose that they exclude or diminish sin.

According to what we have just said, it is evident that an habitual inclination gives a greater impulse to sin than does passion. Now, as the impulse is greater it should lessen the culpability of sin, for what impels one to action diminishes the voluntary character of the act. However, the impulse on the part of the sensitive appetite is extrinsic to the will, and hence passion, if not rectified, bears on the will like *quoddam violentum*; and to the extent it does offer violence to it, the act that follows is not voluntary. But if the impulse is on the part of the will itself, that is intrinsic to it, the greater the impulse the more voluntary the act, for

1. *Ethics*, VII, chap. 11, 1152a20-25.

2. *Ila Ilae*, q. 156, a. 3, ad 1.

the voluntary is "that of which the moving principle is in the agent himself."¹ On this point Saint Thomas states:

The impulse which is from passion diminishes the sin, because it is as it were from the outside; however, the impulse which is from the will increases sin. For, insofar as the movement of the will is stronger for sinning, so does a man sin more grievously. Habit, however, makes the movement of the will stronger, and therefore he who sins from habit sins more grievously.²

We have seen now the type of ignorance that occurs in a sin of habit when the will itself is the cause of the defect in the practical reason. In treating this subject we explained that an acquired interior disposition of the will affects the judgement of the reason itself, and, therefore, this ignorance differs from that caused by passion, since the latter extends only to the particular judgement. Since this habit does not necessarily move the will, we judged as voluntary those actions which proceed from it. In fact, since the sins that proceed from an interior inclination are more voluntary and more serious than those which are caused by an exterior agent, we said that sins of habit have greater gravity than sins of passion.

Thus we have completed the task set for ourselves in the introduction. For, we have explained the nature of ignorance found in all sin by first proving that every sinner is ignorant in choosing without the consideration of reason. We then showed that such ignorance is on the part of the practical intellect proposing the object to the will. And, since the will is the cause of sin, it is also the cause of the ignorance in the practical reason which occurs with the will's movement to the inordinate object. As such, the ignorance common to sin is consequent to the constitution of the sin, and an effect rather than a cause of sin. This was the third and last point we started out to prove in the first part of this article, and its treatment concluded our consideration of the nature of the ignorance found in all sin.

Then, in order to show that this ignorance exists in the sinner together with the knowledge necessary for a voluntary act, we first explained how ignorance that was totally involuntary rendered the following acts involuntary. In negligence, however, where the ignorance is indirectly willed, we explained that such a voluntary ignorance is the cause of actions that are voluntary, but, since the actions occur through ignorance, their voluntary character is reduced and their gravity diminished. Then in treating the ignorance in sins of passion we explained that it extends to the particular judgement, and is caused by a disorder in the sensitive appetite preventing the application of what is habitually known to the practical judgement. In this case one chooses not according to reason, but outside reason. That this ignorance is voluntary is evident from the nature of the will which is not moved of necessity by the object of the sensitive appetite, and is left free to make the application according to knowledge or not. Then, as we have just explained, the ignorance occurring in sins of habit extends to the judgement of reason itself. But,

1. *Ethics*, III, chap.1, 1111a21.

2. *De Malo*, q.3, a.13, ad 5.

as habit does not destroy the nature of man, his will is left free to act according to habit or not, and as the use of the habit depends on the will, the actions that proceed from habit are still voluntary.

In this manner we have explained the nature of ignorance found in sin, and how this exists together with the knowledge required for a voluntary action. Since this was our aim in this work we may now judge it as concluded.

JOSEPH CAULFIELD.

“La Vie est un songe”

(ESSAI SUR LE SENS PHILOSOPHIQUE DU DRAME DE CALDERON)

I. LA CRITIQUE

I.— LES FAUSSES INTERPRÉTATIONS DE « LA VIE EST UN SONGE »

Schopenhauer, dans *Le Monde comme volonté et comme représentation*, parlant des similitudes que présentent le rêve et l'état de veille, écrit : « si on ne peut découvrir la présence ou l'absence d'un lien de causalité » entre un événement passé et l'état présent, il sera à jamais impossible » de décider si un fait est arrivé ou s'il a été seulement rêvé. C'est ici » que se manifeste à la pensée l'intime parenté qui existe entre la vie et » le rêve; osons avouer une vérité reconnue et proclamée par tant de » grands esprits. Les Védas et les Pouranas, pour représenter avec » exactitude le monde réel, « ce tissu de Maya », le comparent ordinaire- » ment à un songe. Platon répète souvent que les hommes vivent dans » un rêve, et que seul le philosophe cherche à se tenir éveillé. Pindare » (II, v.135) dit: σκιᾶς ὄναρ ἄνθρωπος (*umbræ somnium homo*), et » Sophocle:

‘Ορῶ γὰρ ἡμᾶς οὐδὲν ὄντας ἄλλο πλὴν
εἶδωλ’, ὅσοι περ ζῶμεν ἢ κούφην σκιάν.

(Ajax, 125)

» (Nos enim, quicumque vivimus, nihil aliud esse comperio, quam simu- » lacra et levem umbram);

» A côté de ces maîtres, Shakespeare mérite aussi d'être cité:

We are such stuff
As dreams are made of, and our little life
Is rounded with a sleep ¹.

(Temp., A. 4, Sc. 1).

» Enfin Calderon était si profondément pénétré de cette idée qu'il » en fit le sujet d'une sorte de drame métaphysique intitulé: *La Vie est » un songe* » ².

C'est de cette « sorte de drame métaphysique » que nous voulons nous occuper. Il vaut en effet la peine de poursuivre les recherches sur le grand poème de Calderon, car on observe aisément que les critiques ont accordé plus d'attention aux précédents de *La Vie est un songe* qu'à la signification intrinsèque du poème. Farinelli a contribué magnifiquement à la connaissance de ces précédents par ses deux volumes sur *La vita*

1. « Nous sommes faits de l'étoffe dont sont tissés les songes, et notre vie si courte a pour frontière un sommeil ».

2. ARTHUR SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, I, 6.

« *un sogno* où le critique italien prétend « suivre à travers la spirale des » temps le concept fondamental de la vie dont s'inspire le drame que tout » le monde acclame et que fort peu comprennent ». On sort du grand ouvrage de Farinelli, comme d'un voyage interminable, les yeux pleins de pagodes bouddhistes, de temples brahmaniques, de peplums grecs, de châteaux moyenâgeux, de fastes renaissants, de larmes romantiques; et lorsqu'on trouve enfin les quelques pages réservées au drame, en soi, de Calderon, on voit jusqu'à quel point l'auteur était dans le vrai en affirmant que notre poète n'était qu'un prétexte: prétexte à la recherche historique d'une certaine conception de la vie, servant davantage à signaler les précurseurs et les imitateurs de *La Vie est un songe*, qu'à en dégager le sens intrinsèque. A la suite de Monteverdi, un autre chercheur, Olmedo, dans son étude sur *Les Sources de « La Vie est un songe »*, a cherché à découvrir, d'une manière plus adéquate au sujet, les sources possibles de Calderon, lesquelles sont très souvent à nos yeux de simples précédents, bien plus que des sources proprement dites, et dont, à tout le moins, on ne saurait prétendre qu'elles livrent la clef du drame, encore qu'elles soient une contribution de premier ordre à l'explication de sa genèse.

En revanche, la signification de *La Vie est un songe* a toujours été abordée à la légère et c'est elle qui nous intéresse dans ces pages. Il convient, me semble-t-il, de réduire à deux les interprétations que suscite cette tragédie: l'une, qui la considère comme le symbole de la vie humaine, et qui cherche à en déchiffrer la signification en recourant à l'*auto sacramental* que Calderon composa par la suite sous le même titre; l'autre, qui voit en elle la thèse de la liberté contre le fatalisme astrologique.

2.— L'« AUTO » SACRAMENTEL, CLEF DE LA TRAGÉDIE ¹

La première de ces interprétations se trouve exposée par Menendez y Pelayo dans son étude sur *Calderon et son théâtre*. « L'œuvre — dit-il — » est plus que toute autre chose, un symbole de la vie humaine. L'auteur s'est appliqué à lever le voile, dans l'*auto* qu'il a composé par la suite sous le même titre: *La Vie est un songe*. Dans l'*auto*, le protagoniste n'est pas un homme qui s'appelle Sigismond, mais l'homme en général, l'homme créé par Dieu et placé dans le paradis terrestre; et » qui, ensuite, aidé de son libre arbitre, répudie son entendement; » l'homme déchu et finalement racheté, grâce à la Divine Miséricorde, » par le sang du Christ » ². Selon quoi, la clef de l'énigme que pose le célèbre ouvrage se trouverait dans l'*auto sacramental* du même nom et c'est là que nous devrions aller la chercher. C'est une idée fort répandue. Comme si, faute d'une meilleure interprétation, nous devons admettre

1. J'emploie le mot « tragédie » sans oublier que d'autres préfèrent appeler « comédies » tous les drames profanes de Calderon, sans doute par opposition à ses drames sacrés, appelés actes sacramentels (*autos sacramentales*). C'est sous le nom de comédie qu'a été publiée la dernière traduction française de *La Vie est un songe*, due à la plume d'Alexandre Arnou, et qui dépasse en perfection celles de ses devanciers: Calderon, *Deux comédies (La Vie est un songe, Le Médecin de son honneur)*. Chez Grasset, Paris, 1945.

2 MARCELINO MENÉNDEZ Y PELAYO, *Calderón y su teatro*, V (*Obras completas*, T. VIII, Santander, 1941; p.226).

que l'auto sacramental renferme le sens universel du mythe de Sigismond! Blanca de los Rios a dit carrément: « Là où le mythe caldéronien se » révèle à nous dans sa véritable nature, là où Sigismond atteint son sens » plénier, son expression authentique, et rejette les vêtements royaux » qui lui sont prêtés pour retrouver sa condition propre et native, c'est » dans l'auto *La Vie est un songe*, écrit trente-huit ans après le drame » ¹. Et Angel Valbuena Prat en arrive à ratifier sans réserve cette opinion: « Sigismond, le protagoniste, est conçu par le poète comme le symbole » majeur de l'homme, ce qui est rendu bien évident dans les autos sacra- » mentels composés par la suite sous le même titre » ². Conformité totale, sur ce point, avec l'opinion de Menendez y Pelayo: Calderon a « levé le voile » sur l'essence de la tragédie dans le drame allégorique du même nom, converti de la sorte en éclaircissement d'auteur, ce qui est inattendu.

Tout cela serait très bien s'il n'y avait une difficulté que jamais je n'ai vu *formuler*. On aura beau considérer et re-considérer l'action de Sigismond dans *La Vie est un songe*, on n'y pourra jamais découvrir l'action de l'Homme élevé, déchu, et finalement racheté par le sang du Christ, dont l'auto nous parle. Il y a mieux: *La Vie est un songe* est parfaitement intelligible, sans qu'il soit besoin d'y introduire des éléments révélés dont le drame allégorique se compose, c'est-à-dire l'élévation de l'homme à l'état surnaturel, le péché originel, la rédemption par le Christ. Sur ce point, les relations entre la tragédie et l'auto sacramental rappellent les relations entre la philosophie et la théologie. On a beau forcer les principes naturels de la philosophie et leurs conclusions, il n'en reste pas moins impossible d'en tirer les principes de la Foi et des conclusions théologiques. D'ailleurs, pour que les principes et les conclusions de la philosophie soient intelligibles, il n'est pas nécessaire d'y mêler des éléments de la révélation divine. Ce sont deux ordres différents: l'ordre profane et l'ordre sacré, la philosophie et la théologie, la tragédie et l'auto sacramental. La théologie se sert de la philosophie pour systématiser le dogme catholique; pareillement, les autos de Calderon se servent des drames profanes, créant ainsi les indéniables parallélismes dont parlent les critiques; mais le fait que l'on mette les choses profanes au service des choses sacrées n'autorise point à confondre les unes avec les autres ³.

Si l'on doit chercher le sens de Sigismond dans l'Homme de l'auto, comment continuer à qualifier *La Vie est un songe* de drame *philosophique*? Ni l'élévation de l'homme à l'ordre surnaturel, ni le péché originel, ni la rédemption par le Christ ne sont des vérités que l'on puisse atteindre par la lumière naturelle de la raison, c'est-à-dire, philosophiquement: elles

1. BLANCA DE LOS RIOS, « *La vida es sueño* » y los diez *Segismundos* de Calderón, conférence. (Madrid, 1926, p.25.)

2. ANGEL VALBUENA, *Calderon: su personalidad, su arte dramático, su estilo y sus obras*, cap. 9. (Barcelone, Ed. Juventud, 1941, p.134.)

3. J'ai dit que la tragédie est intelligible sans l'auto, mais je ne dis nullement que l'auto soit intelligible sans la tragédie. Sur ce point on peut voir ALEXANDER A. PARKER, *The allegorical drama of Calderon*, chap.5 (Oxford-Londres, 1943, pp. 203-204)

appartiennent à la révélation divine et à son prolongement normal, qui est la théologie sacrée. Par conséquent, de deux choses l'une: ou nous devons nous résigner à dire que le poème de Calderon n'est pas un drame philosophique, sa signification étant essentiellement théologique; ou nous devons soutenir, comme je le fais, qu'étant un drame philosophique, il possède une signification spécifiquement différente de celle de l'auto sacramentel, et intelligible pour tout homme, chrétien ou non. Cette signification n'a toujours pas été trouvée: nous avons à la chercher.

3.— LA THÈSE DE LA LIBERTÉ CONTRE LA FATALISME ASTROLOGIQUE

Pourtant, avant de l'entreprendre, examinons encore l'autre interprétation du fameux ouvrage. Certains exégètes soutiennent que son véritable sens gît dans la thèse de la liberté contre le fatalisme astrologique. Le plus souvent ils mêlent cette affirmation et celle que nous avons examinée plus haut, sans d'ailleurs qu'ils prennent jamais la peine de nous faire voir comment elles se conjuguent. Pour Menendez y Pelayo la condamnation du fatalisme sidéral et de l'influence astrologique « est » indubitablement l'une des idées que la fable démontre »¹. Avec plus de conviction, Alfonso Reyes fait de cette thèse l'axe même de la fable, et la lie à la querelle théologique des Jésuites et des Dominicains autour du problème de la prédestination et du libre arbitre. Lancé sur cette voie, plus rien ne l'arrête: « L'astrologie — dit-il — pouvait être » le symbole littéraire de ce qu'en termes théologiques, on appelle *pré-détermination physique* et il s'agissait de savoir si le libre arbitre de » Sigismond pouvait la dominer »².

Sans aller si loin, un autre interprète de l'œuvre, Tomas Carreras y Artau, dans la partie la plus solide de son travail *La philosophie de la liberté dans « La Vie est un songe »*, estime également capital le fait que Calderon « s'est proposé de proclamer très haut les deux principes du » libre arbitre humain et de la Providence divine face à la superstition » astrologique, alors dominante, qui les obscurcissait et les enlaidissait »³; idée recueillie par Valbuena Prat quand il découvre dans le contenu philosophique de l'œuvre « la thèse de la liberté contre le fatalisme »⁴.

Cette interprétation fait de *La Vie est un songe* le fruit mal venu des préoccupations superstitieuses d'une époque. Adieu, sens universel du grand drame! Or cette interprétation, on ne peut même pas l'accepter comme thèse adventice de l'œuvre; l'action dramatique de *La Vie est un songe* ne manifeste point la victoire du libre arbitre sur le fatalisme astrologique, étant donné que ce dernier n'y apparaît à aucun moment. Qui est fataliste dans *La Vie est un songe*? On me dira: l'ineffable Basilio,

1. *Op. cit.*, p.224.

2. ALFONSO REYES, *Un tema de « La vida es sueño »: l'homme y la naturaleza en el monólogo de Sigismundo*, dans « Revista de Filología Española », IV (1917), 271.

3. TOMÁS CARRERAS Y ARTAU, *La filosofía de la libertad en « La vida es sueño », de Calderon*, dans « Estudios eruditos in memoriam de Adolfo Bonilla y San Martín ». (Madrid, 1927; T.I, p.152).

4. ANGEL VALBUENA, *op. cit.*, p.141.

surnommé *le docte*, toujours derrière les astrolabes et les subtiles mathématiques. Basilio mué en fataliste, alors que précisément il enferme Sigismond parce qu'il a foi dans les ressources de son habileté pour esquiver les rigueurs de l'horoscope et délivrer son royaume de la tyrannie et de l'orgueil de son fils! Le fatalisme astrologique n'a jamais dominé l'esprit de Basilio, ainsi qu'on le verra tout au long de cette étude. Amateur d'horoscopes, il leur donne le seul crédit qu'ils méritent aux yeux des hommes sensés de son époque: un horoscope est, pour Basilio, comme l'indice de nos inclinations dominantes, quelque chose comme un *test* de notre tempérament, test qui n'annule jamais le libre arbitre. Le roi n'a jamais cru au fatalisme astrologique, bien que, le pauvre, il eût eu assez de motifs pour le faire, du train dont les choses marchaient pour lui: tellement qu'on pourrait dire plutôt — songeons aux confidences qui obligent le roi à se prosterner aux pieds de son fils! — que *La Vie est un songe* est bien plus la thèse du fatalisme contre la liberté que celle de la liberté contre le fatalisme, encore qu'elle ne soit, bien entendu, ni l'une ni l'autre.

4.— LA NOUVELLE INTERPRÉTATION DE « LA VIE EST UN SONGE »

Je me suis vu forcé d'attaquer les interprétations précédentes, — interprétations qui se répètent machinalement dans des manuels et des publications sans nombre — de manière à frayer la voie à une interprétation nouvelle qui sera, tout au moins, un nouvel essai de tirer cette tragédie du sommeil où elle dort aujourd'hui¹.

Je crois, selon ce qui est expliqué ci-dessus, que tout nouvel essai d'interpréter *La Vie est un songe* se doit d'éviter les deux écueils où ont donné les critiques antérieurs. Vis-à-vis de ceux qui considèrent l'auto sacramental comme la clef de la tragédie, éviter des explications qui incluent des vérités révélées, je ne dis pas dans le détail de l'une ou l'autre allusion faite par le poète à la doctrine catholique, que ses personnages professent, mais par rapport au sens même de l'argument. Vis-à-vis des obsédés de l'astrolabe, éviter de circonscrire la comédie aux inquiétudes astrologiques d'une époque. Bref, sans tomber d'une part dans le symbolisme théologique, et sans donner de l'autre dans l'explication de circonstance, il importe de chercher la signification naturelle et universelle propre aux mythes poétiques, grâce à laquelle la poésie selon le mot si connu d'Aristote, est chose plus philosophique et plus sérieuse que l'Histoire².

L'interprétation que je propose dans ces lignes tend à établir que Sigismond est la personnification successive de deux grandes conceptions

1. Un autre essai a été tenté récemment par le critique anglais EDWARD M. WILSON dans son étude *La vida es sueño*, paru dans la « Revista de la Universidad de Buenos Aires », VII (1946), 61-78. Animé d'un excellent esprit de rénovation, WILSON soutient contre MENÉNDEZ Y PELAYO que la conversion de Sigismond n'est pas un « saut mortel » et surtout que l'action secondaire de la comédie n'est pas une plante parasite qui s'enlace à la principale. Au sujet de ce qu'il dit sur l'action principale elle-même, voir plus loin, p. 148.

2. ARISTOTE, *Ars poetica*, cap.9, 1451b5.

antagoniques de la vie, dont l'une finit par supplanter l'autre, et qui, le protagoniste étant un prince, s'expriment dans la pratique par deux grandes attitudes de l'homme devant l'exercice du pouvoir politique. La première est la conception de la vie en tant qu'orgueil; elle sert de fond à toute la première époque de Sigismond, et se traduit pratiquement dans le machiavélisme qui inspire la conduite du prince. La seconde est la conception de la vie en tant que rêve, conception qui parvient à ruiner la précédente, grâce au triomphe de la désillusion; elle sert de base définitive à toute l'époque suivante de Sigismond et inspire alors le prudentialisme de sa politique ¹.

II. L'ŒUVRE

1. — LA PREMIÈRE ÉPOQUE DE SIGISMOND

Un homme vêtu de peaux de bêtes et chargé de chaînes est fort loin d'évoquer aux yeux du spectateur les attributs de l'orgueil. C'est ce qui se produit dès l'apparition de Sigismond. Nous le considérons et ne réussissons pas à voir aussitôt ce dont il souffre. Hors de la tour où gémit notre héros, un rocher, au loin, qui s'est lancé à l'assaut du ciel et qui fut pétrifié, un arbre gigantesque de l'inquiète forêt, une rafale d'ouragan, tout cela évoque l'orgueil de la vie bien mieux que ce vivant cadavre qui commence par un *Hélas, misère de moi!* les dizains de son monologue.

Sigismond cherche les raisons de son état misérable sans pouvoir les découvrir. Il ne parvient pas à s'expliquer la misère qui le condamne à vivre enchaîné. Il se voit châtié sans connaître son délit, et cette idée d'un malheur injuste le tenaille plus fortement, plus vigoureusement que ses chaînes.

Il semble qu'une lumière passagère le traverse un moment: il s'est rappelé le dogme du péché originel, qui lui fut enseigné par Clotalde, son vieux maître et gardien de la tour. Sans avoir péché actuellement, le seul fait de naître fait de nous des délinquants,

car le plus grand crime
de l'homme est d'être né. ²

Mais Sigismond ne se résigne pas. Et ici, nous commençons à entrevoir la souffrance qui accable son esprit. L'idée d'une protestation contre le sort revient à la charge avec son cortège d'appétits et de colères. Le délit de naître est un délit. Soit. Mais, les autres ne sont-ils point nés? Sigismond voyait se dresser les montagnes et les forêts dont le renouveau s'opérait à chaque printemps. Pintades, mugissements de taureaux

1. Pour l'opposition thématique du machiavélisme et du prudentialisme, ainsi que pour la justification de ce dernier mot, voir mon livre *La Prudencia politica*, (Madrid, 1946).

2. *Pues el delito mayor
del hombre es haber nacido.*

Ces deux vers célèbres ont été spécialement commentés par SCHOPENHAUER (*op. cit.*, III, 5) et par NIETZSCHE (*Menschliches Allzumenschliches*, III, 141).

lointains, poissons nageant à l'aise dans cette mer devinée, par delà les monts odorants; ruisseaux qui se glissaient vers lui en éternel adieu. L'oiseau naît, la bête naît, le poisson naît, le ruisseau naît. Tous les êtres qui l'entourent dans la nature sylvestre lui sont inférieurs, et lui arrachent le cœur à la pensée de la vaine supériorité dont il jouit : supériorité de l'âme, de l'instinct, du libre arbitre et de la vie; mais liberté inférieure qui réduit toutes les autres perfections humaines et le met, lui, plus bas que l'oiseau, la bête, le poisson, le ruisseau. Injustice du sort! Il ne sert à rien d'évoquer les merveilleux paysages pour distraire la colère de Sigismond. La furie monte peu à peu, déjà elle envahit son cerveau, elle le convertit en un volcan, en un Etna, et il en vient à l'ironie dans son féroce « lamento » :

où est la loi, où la justice, où la raison
qui permet de refuser aux hommes
un privilège si doux,
un droit si important
que Dieu l'accorde à l'eau,
au poisson, au fauve, à l'oiseau ?

Et s'il gémit, que du moins l'on ne connaisse pas son gémissement! Dès que Sigismond se rend compte qu'il a été entendu par Rosaura, il commence à exhaler ouvertement son orgueil, et il la menace de mort,

pour que tu ne saches pas que je sais
que tu sais mes faiblesses.

« Furies orgueilleuses » dit Clotalde en parlant des passions de Sigismond; il appelle frein de cet orgueil les chaînes qui s'appesantissent sur lui, et « sujet de sa douleur », tout ce qui excite son appétit désordonné de se préférer à tous. Sigismond ne se soumettrait pas volontairement à un autre homme, parce que

sur le sujet
de la majesté, il discourt
avec ambition et fierté.

Sigismond est ainsi dépeint, nous le connaissons de la sorte, par le dedans, à la plaie qui lui fait le plus mal : son orgueil de la vie. Orgueil qui tourne en furie et veut mettre en pièces tout ce qui s'oppose à lui :

Ah cieux!
que vous faites bien de m'ôter
la liberté; car je serais
contre vous un géant
et, pour briser le soleil,
son globe et son cristal,
sur des fonds de pierre
j'entasserais des monts de jaspé!

L'occasion ne tardera guère à se montrer favorable à Sigismond. Ses mélancolies et lamentations vont subir un changement radical. La page de son destin va se tourner et découvrir « le plus grand événement que le monde ait vu ». Nous apprenons d'abord pourquoi Sigismond est prisonnier. Son père, le roi Basilio, est fêru d'astrologie et d'horoscopes. Un de ces horoscopes lui annonce en son fils, un monstre d'orgueil, qui ravira le royaume à son père, le tuera et se livrera à la tyrannie. Basilio, qui est catholique, et ne s'est jamais adonné à l'astrologie au-delà du permis, sait que le sage peut modifier le cours des choses grâce à son libre arbitre, et donc, pour éviter sa propre mort et l'horreur prédite à son royaume, il prend la résolution de reclure Sigismond :

j'ai décidé d'enfermer
le fauve qui venait de naître
et de voir si le sage pouvait
maîtriser les étoiles.

Ce n'est pas pour rien qu'il reconnaît que les astres

ne font qu'incliner le libre arbitre
et non point le forcer.

Mais le roi Basilio éprouve des scrupules quant au traitement qu'il fait subir à Sigismond. Pour la même raison qu'il n'était pas fataliste et qu'il a cru pouvoir s'opposer aux astres avec succès, en enfermant son fils par un acte de son libre arbitre, pour cette même raison, il pense maintenant que son fils pourrait, lui aussi, surmonter son horoscope,

parce que l'homme
domine les étoiles.

Sur quoi, il imagine pour la situation de son fils un recours qui nous tient en suspens et nous étonne, et c'est de lui administrer un breuvage, de le faire venir endormi au palais et de le placer sur son propre trône où tous lui jureront obéissance. S'il se conduit sagement et prudemment, s'il dément les présages en tous points, il sera fait chef naturel de la Pologne; si, au contraire, Sigismond fait preuve d'orgueil et de mauvais caractère, Basilio lui ôtera définitivement la couronne, lui fera prendre un autre narcotique et le renverra à la tour-prison, justement condamné, de manière qu'il croie, à son réveil, que tout ce qu'il a vu était rêvé :

Si, magnanime, il se vaine,
il régnera; mais s'il se montre
cruel et tyrannique,
je le renverrai à sa chaîne.

L'expérience de Basilio nous stupéfie, évidemment, en raison des moyens qu'il met en œuvre pour la tenter. Basilio se montre, avant tout, père très aimant d'un fils, auquel il ne veut causer le moindre mal, dans

l'expérience qu'il va réaliser sur sa propre chair, s'il est vrai, comme dit Cervantes, que les fils sont une part des entrailles de leurs pères. Basilio sait que le désespoir de Sigismond serait terrible s'il se voyait enfermé, après avoir appris qu'il est le fils du roi et l'héritier du trône de Pologne. Ce qu'il faut éviter à tout prix, c'est que le prince apprenne qu'il est réellement prince. Que faire dès lors si ce n'est concevoir des moyens tels que le prince puisse croire, s'il y a lieu, qu'il ne fut qu'un prince de mensonge ?

S'il savait aujourd'hui qu'il est mon fils
et qu'il se vit demain
pour la seconde fois réduit
à la prison et à la misère,
il est certain qu'avec son caractère
il tomberait dans le désespoir;
car, sachant qui il est,
quelle consolation pourrait-il trouver ?
J'ai donc voulu laisser
à son mal cette issue :
se dire que tout ce qu'il a vu
était rêvé.

Cet aspect paternel de l'œuvre de Calderon est extrêmement original, et s'élève bien au-dessus de ce que rapportent les récits allégués comme sources. L'expérience de Basilio a donc deux fins : l'une, voir où en est le caractère de Sigismond, et l'autre, laisser une porte ouverte par où la douleur puisse s'échapper et la consolation s'introduire au cas où la condition du prince serait à ce point perverse qu'il n'y aurait plus d'autre issue que de l'enfermer à nouveau.

De la sorte on en arrive
à voir deux choses :
d'abord, son caractère ;
car éveillé il se livre
à tout ce qu'il imagine et pense ;
en second lieu, la consolation,
puisque, bien qu'il se voie à présent
obéi et qu'ensuite
il retourne à ses prisons,
il pourra croire qu'il a rêvé,
et il fera bien de le croire ;
car en ce monde, Clotalde,
tous ceux qui vivent rêvent.

L'amour paternel forge des solutions ingénieuses. Je ne sais si Clotalde, le vieux maître de Sigismond, parvient à bien comprendre ces choses,— Clotalde qui dit, une fois que Basilio a fini d'exposer ses desseins :

Les raisons ne manqueraient pas
pour prouver que tu te trompes . . .

C'est peut-être que Clotalde, en tant que maître de Sigismond, est le seul à voir le prisonnier et qu'il connaît mieux que son père la nature indomptable du prince, son ambition et sa superbe. Aussi, aux yeux de

Clotalde, l'expérience qu'allait tenter Basilio était-elle perdue d'avance pour Sigismond, dont le cas était sans issue aux yeux du précepteur.

Le réveil de Sigismond dans le somptueux palais, Sigismond vêtu de tissus et de brocarts au lieu de peaux de bêtes et entouré d'un brillant concours de courtisans et de musiciens — oh, cette première sortie de Sigismond! —, ce réveil nous emplit, nous spectateurs, d'une anxiété très subtile. Que va-t-il sortir de ce changement? Comment Sigismond répondra-t-il à l'heureuse métamorphose de son sort?

Nous ne nous attendons point, cependant, à ce que la chose marche très bien. Nous connaissons les appétits de Sigismond; nous savons le désir qui transparait dans les lamentations de ses dizains libertaires; nous savons également son indomptable caractère, ses furies d'orgueil, sa soif de vengeance, quasi cosmique, car elle n'est *pas encore* tournée contre tel homme ou tel autre, mais contre les cieux mêmes.

Qu'advient-il de ce fauve, quand il se verra libre et le pouvoir politique en main? Les faits nous répondent rapidement. Chargé de dissiper dans l'esprit de Sigismond les confusions qui l'envahissent en raison de sa situation renversée, Clotalde lui apprend qu'il est prince héritier de Pologne et lui donne les raisons que son père avait de le tenir renfermé jusqu'à présent.

Le réflexe de Sigismond est fulminant: il porte tous les caractères d'une soudaine prise de conscience où s'annonce délibérément l'intronisation de l'orgueil de la vie:

qu'ai-je de plus à savoir,
sachant maintenant qui je suis,
pour montrer dès aujourd'hui
mon orgueil et mon pouvoir?

La conduite de Sigismond, après sa première sortie, est désastreuse: les faits sont connus. Il essaie par deux fois de tuer Clotalde; il jette un courtisan par le balcon; il apostrophe son père, l'accuse d'être cruel et tyrannique; il courtise Rosaura au-delà du permis, au point de prétendre la forcer.

La manière dont se conduit Sigismond au cours de sa première sortie a été jugée diversement par les critiques. Kleist s'étonne que ce Prométhée qui fulminait des menaces contre le sort, épuise ses audaces à imposer une discipline de fer à ses sujets, et à jeter par le balcon un serviteur¹. A son tour Farinelli semble partager cette opinion: «Aucun courage véritable ne distingue notre héros, aucune élévation ne le porte au-dessus du commun. Ses mots reflètent un orgueil aveugle et fou; mais ce ne sont que des mots et ils ne se traduisent pas en faits. Cette prétention qu'il a d'être un géant est une affectation inadéquate et elle ramène le héros au niveau d'un simple fanfaron»².

1. KLEIST, *Geschichte des Dramas*, Vol. XI, 2, p.461. La citation en allemand se trouve dans FARINELLI, *La vita è un sogno*, II P., *Il drama*, Turin, 1916; T. II, p.414).

2. ARTURO FARINELLI, *op. cit.*, *ibid.*, p.275.

A l'autre pôle, l'opinion de Carducci, tout erronée qu'elle soit sur d'autres points, s'approche ici de la vérité. Le grand poète italien compare Sigismond, au second acte de *La Vie est un songe*, à « un lion d'Afrique », qui se lève, regarde autour de lui, bâille, se recueille pour mieux prendre l'élan du bond, puis se lance, s'affermir, hume, s'agite, exulte et brâme et rugit : et tout s'enfuit »¹.

Sans trop nous laisser gagner par cette fièvre léonine qui envahit Carducci face au personnage de Calderon, il est bien évident que la signification poétique et mythique de Sigismond dans le palais de son père n'a rien de paisible. Pour moi, sa conduite découle tout simplement de la conception de la vie en tant qu'orgueil, conception qui se traduit pratiquement en une manière d'agir machiavélique. A le voir, on ne cesse d'évoquer *Le Prince*. « Il y a deux manières de combattre, — dit le Florentin, — l'une armée des lois, l'autre armée de la force. La première est celle des hommes; la seconde, celle des bêtes. Mais comme fréquemment la première ne suffit pas, il est besoin de recourir à la seconde. En conséquence il est nécessaire qu'un prince sache être, et bien l'être, homme et bête »². Sigismond s'est conduit au palais si étroitement d'accord avec cet idéal qu'il ne peut pas, semble-t-il, ne pas l'avoir connu à l'insu de son maître Clotalde. La leçon était si bien apprise, Sigismond était si sûr qu'un homme doit être bête et homme, que lorsqu'il ouvre les yeux à son nouvel état, il se formule à lui-même sa future conduite de prince dans les termes d'un disciple accompli de Machiavel :

mais je sais bien maintenant
qui je suis, et que je suis
un composé d'homme et de fauve.

Je sais que je suis un composé d'homme et de fauve ! Ce qui revient à dire : je sais que je suis bête et homme, autrement dit : un prince machiavélique. Le Florentin nous l'explique à la suite : « Ceci fut enseigné aux princes à mots couverts par les écrivains de l'antiquité, lesquels rapportent comment l'éducation d'Achille et de nombreux princes anciens se vit confiée au centaure Chiron, afin qu'il les tint sous sa discipline; et le fait d'avoir pour précepteur un être mi-bête mi-homme ne veut rien signifier d'autre que ceci : un prince est forcé de savoir user de l'une et de l'autre nature, l'une n'étant pas durable sans l'autre ».

En tant qu'homme, Sigismond recourt à la raison et aux lois; en tant que bête, il s'en remet à la passion et à la force. Mais il arrive toujours, chez les adeptes du machiavélisme, que la passion et la force finissent par l'emporter sur la raison et les lois, et celles-ci se mettent au service des premières, de sorte que, l'homme se servant de la raison à des fins purement passionnelles, il devient la bête la plus dangereuse de toutes celles qui peuplent la planète, et non point un fauve quelconque, mais le plus fauve des fauves. Le prince machiavélique est passé de l'homme-bête,

1. CARDUCCI, *Dopo una rappresentazione della commedia « La vida es sueño » di Pietro Calderon.* (Opere, Bologne, 1937, T. XXIII, p. 38).

2. MACHIAVEL, *Il principe*, cap. 18.

à la bête tout court; en d'autres termes, il s'est changé en tyran. Vou-lons-nous l'entendre des lèvres de saint Thomas d'Aquin? Le tyran *nihil differt a bestia*, « ne diffère en rien de la bête »¹.

Je sais bien que l'expression *fauve raisonnable*, de même que celle de *vipère humaine* et autres pareilles, revient souvent dans les écrits de Calderon. N'importe. Dans le cas présent, il est indispensable de la juger selon le contexte, car ce poète, dont on a dit qu'il est de ceux qui se répètent le plus souvent, ne se répète en réalité que pour qui passe sur ses métaphores sans pénétrer la trame de ses œuvres ni le cœur de ses personnages.

Sigismond saurait se montrer plus humain s'il voulait : la preuve en est son attitude polie envers la femme, attitude dont il donne des témoignages lorsqu'il se trouve, au début de son séjour au palais, en présence d'Estrella et de Rosaura. Tout en lui est machiavélisme. Menendez y Pelayo, pour ne point posséder cette clef, s'étonne que Calderon ait été, sur ce point, infidèle au caractère féroce de notre héros. « Sigismond, qui » est la férocité même en tout le reste — dit-il — sait, cependant, conter » fleurette en termes très courtois à Rosaura et à sa cousine. Ces oublis » de Calderon sont, heureusement, rares; en général, Sigismond est ce » qu'il doit être: un fauve »². Un fauve, oui, mais doué de raison, qui met sa raison au service de sa passion, et sait dissimuler, quand cela lui convient, être hypocrite ou cynique, selon les besoins. C'est pourquoi Sigismond, qui fait la cour à la femme aussi rapidement qu'il se lance sur elle, saurait en tout, comme l'enseignerait son mentor florentin, « paraître » pieux, fidèle, humain, religieux et intègre, et l'être, mais avoir l'esprit » construit de telle manière que, quand il serait nécessaire de ne point » l'être, il pourrait et saurait devenir tout le contraire »³. Et conformément à ces conseils, Sigismond invoque la loi naturelle, parce qu'il lui convient de faire ressortir l'injustice d'une loi positive qui l'a privé du pouvoir:

En ce que la loi n'est pas juste
il n'a pas à obéir au roi;
et j'étais son prince, moi.

Mais quand il s'agit de respecter la juste loi, c'est-à-dire l'honneur d'Estrella en présence d'Astolfo, Sigismond sait parfaitement devenir le personnage inverse, comme s'il suivait Machiavel. Car ainsi que ce dernier l'enseigne, « un prince, et surtout un prince nouveau », (ce qu'était à ce moment Sigismond), « ne peut pas observer toutes ces choses en » vertu desquelles les hommes sont estimés bons, puisqu'il a besoin » bien souvent, pour maintenir son État, d'agir contre la foi, contre la » charité, contre l'humanité et contre la religion. Il lui est donc néces-saire d'avoir un esprit disposé à tourner selon que l'ordonnent les vents

1. SAINT THOMAS D'AQUIN, *De Regimine principum*, I, cap. 3.

2. MARCELINO MENÉNDEZ Y PELAYO, *op. cit.*, *ibid.*, p.228.

3. MACHIAVEL, *op. cit.*, *ibid.*

» et les variations de la fortune »¹, à la manière dont commence à le faire exemplairement Sigismond, qui divulgue, en présence des courtisans stupéfaits, toute la philosophie du machiavélisme en ces vers lapidaires :

rien ne me paraît juste
qui va contre mon bon plaisir.

Ces traits machiavéliques, qui traduisent politiquement l'orgueil de Sigismond, au cours de sa première sortie de prison, peuvent se ramener à un volontarisme sans détour, qui fait de la loi, l'expression de la volonté arbitraire du prince. *Quod principi placuit, legis habet vigorem*. Aussi me paraît-il très significatif qu'il se trouve dans *La Vie est un songe* une scène, très importante, où l'on voit Sigismond, à l'image de ce que fait l'homme moderne, rejeter les conseils de l'entendement et de la raison, et se fier aux flatteries de la volonté et du libre arbitre: procédé typique du machiavélisme et du libéralisme philosophique, essentiellement volontaristes. La signification de cette scène de *La Vie est un songe* à laquelle je me réfère, reparaît dans l'auto sacramentel du même nom. Dans la tragédie, lorsqu'il s'éveille parmi les tissus et les brocards, Sigismond se laisse séduire par les flatteries de Clarine; en revanche, il se fâche aux raisonnables avertissements du courtisan et aux conseils de Clotalde, si bien qu'il jette l'un par le balcon et met l'autre en fuite. Parallèlement, dans l'auto sacramentel, l'Homme se laisse séduire par le Libre Arbitre et ne cesse d'exprimer sa colère devant les conseils de la Raison:

Ce sage entendement
met ma patience à grande épreuve,

au point qu'il finit par le rejeter furieusement loin de soi pour mordre plus à l'aise au fruit défendu. Conduite de ceux qui repoussent loin d'eux le concept de la loi en tant qu'ordonnance imposée par la raison; et en la définissant comme expression de la volonté, ils expulsent l'entendement par le balcon de leur palais branlant.

La conduite de Sigismond, au cours de cette première époque, est la personnification même du concept de la vie comme orgueil. Sigismond le dit bien clairement lorsqu'il ne doute plus qu'il soit prince: il ne veut pas en savoir davantage et il commence à étaler, de propos délibéré, son arrogance. Telle est sa règle de conduite au cours de sa première époque. Il est conscient de ce qu'un prince doit faire.

L'orgueil, père de tous les péchés, est enraciné dans l'âme de Sigismond qui le professe consciemment, et il se traduit pratiquement dans sa conduite de prince, en y faisant naître ce machiavélisme désorbité qui, selon la spirituelle affirmation de Feijoo, doit son existence aux princes du monde antique et son nom seul à Machiavel. Appétit désordonné pour « l'excellence de soi-même », l'orgueil se manifeste par mille traits

1. MACHIAVEL, *op. cit.*, *ibid.*

chez le premier Sigismond; non seulement par l'ambition qu'il met à chercher sa propre excellence dans les honneurs, par sa prétention à la chercher dans ses œuvres, par la vanité qu'il apporte à poursuivre sa renommée, mais encore par ce climat qui excite l'éclosion de toutes les fleurs du mal dans l'âme des orgueilleux.

La singulière efflorescence dure fort peu pour le prince. Devant l'échec de son épreuve, Basilio, d'accord avec Clotalde, décide de renvoyer Sigismond à ses chaînes. En prison! Sigismond boit la nouvelle potion, il est rendormi au breuvage de pavots, d'opium et de jusquiame et on le transporte dans sa tour, de manière qu'à son réveil il aura l'impression que tout ne fut que songe: vie, gloire, pouvoir et liberté.

Les serviteurs déposent par terre le corps endormi; ils exécutent les ordres de Clotalde:

laissez-le donc ici;
aujourd'hui son orgueil s'achève
où il a commencé.

Son orgueil avait commencé dans la tour; il allait également y finir. Clotalde le pensait ainsi, en voyant le soldat rattacher la chaîne au prisonnier. Et il avait raison, le vieux précepteur; il ne se trompait que sur un point. Ce n'était pas cette chaîne qui allait freiner l'orgueil de Sigismond, mais une autre, à laquelle ils n'avaient songé, ni lui Clotalde, ni Basilio: la chaîne du désenchantement, qui rend toutes les autres inutiles.

2.— LA SECONDE ÉPOQUE DE SIGISMOND

Sigismond s'est réveillé. Le voilà dans les pierres de sa tour, dont verdissent les fentes humides. Clotalde est à ses côtés. Basilio, aimant et curieux, se cache. Il s'en ira vite, ému: son cœur de père ne résiste pas au spectacle de la désillusion du fils. Voilà donc Sigismond tête à tête avec son maître, et portant sur le visage, une expression, et sur les lèvres, un accent, qu'aucun acteur, jamais, ne pourra rendre:

Mais, pauvre de moi! où suis-je? . . .
.....
Suis-je moi, par hasard? Suis-je
ce prisonnier, enfermé,
qui en vient à se voir en cet état?
N'êtes-vous pas mon sépulchre, vous,
la tour? Si. Dieu me pardonne.
que de choses j'ai rêvées!

Rendre compte d'un rêve est toujours pénible. Il sera non moins pénible, le jour venu, de rendre compte d'une vie. A cette heure solennelle, la sincérité de Sigismond est admirable, qui avoue à Clotalde ses excès. Heure du réveil dans la tour, heure où les yeux s'ouvrent à la mort.

Clotalde ne peut plus rien pour le prince. Il se croit cependant dans l'obligation de l'endoctriner; en fin de compte, il fait son métier de précepteur :

même en songe il serait bien,
dès lors, d'honorer qui
t'a élevé avec tant de peine,
Sigismond; même en songe,
on ne perd pas à faire le bien.

Clotalde s'en va et ici commence, dans la rigueur d'une horrible solitude, la seconde époque de Sigismond.

Elle s'ouvre, de même que la première, par un monologue qui s'engage sur trois mots: « C'est vrai », assentiment, d'une émouvante simplicité, au dernier avertissement donné par Clotalde avant son départ.

Ces propos de Clotalde avant de s'en aller n'étaient pas arrivés seuls à la conscience de Sigismond: un cortège de souvenirs les accompagnait. En réalité, ce n'était que l'écho d'autres paroles entendues par le prisonnier, alors qu'il se voyait prince et seigneur de tous. Alors aussi, pour comble d'amertume, Clotalde lui disait :

Pauvre de toi!
tu étales ton orgueil,
et tu ne sais pas que tu rêves!

Et sa mémoire ne cesse maintenant de lui répéter les avertissements d'alors :

Sois
plus calme, si tu désires régner;
et parce que tu te vois déjà maître de tous
ne sois pas cruel; ce n'est peut-être qu'un rêve.

Il se rappelle aussi, confusément, un autre avertissement, plus ferme et plus autoritaire, encore que paternel: celui de Basilio, alors qu'il n'était plus qu'un fauve:

prends bien garde à ce que je te dis:
sois humble et doux:
tu es peut-être en train de rêver,
bien que tu te voies éveillé.

Oui, c'était vrai. Mais il avait alors réagi promptement; il avait fait ce que nous faisons tous quand on nous dit que nous rêvons:

Je suis peut-être en train de rêver,
alors que je me vois éveillé?
Je ne rêve pas, puisque je touche et crois
ce que j'ai été et ce que je suis.

Il avait cru que cette vie d'alors allait toujours durer. Maintenant, retombé dans sa prison, il pense en frémissant à ces admonitions; au châ-

timent de cette sauvagerie, contre laquelle son maître et son père l'avaient mis en garde quand il était au palais: admonitions qui s'accomplissent, châtement qu'il est en train de subir déjà, dans l'immense désillusion où il est de son pouvoir tombé à rien.

On voit, à ce soliloque, quel est le premier effet de l'expérience qu'il a faite au palais: s'amender et réprimer l'orgueil de la vie. Désormais, Sigismond entend suivre le conseil de Clotalde et de son père:

C'est vrai; donc réprimons
cette nature sauvage,
cette furie, cette ambition,
si jamais nous rêvions encore.

Jusque là, Sigismond parle du rêve de sa vie au palais. Il dit: « Si jamais nous rêvions encore », et il se prépare à être bon, si jamais se reproduisait le rêve de la liberté et du pouvoir politique, de manière à ne jamais s'en réveiller. Mais un instant plus tard, se rendant compte que cela aussi peut être trompeur, il se persuade que son séjour au palais ne fut qu'un songe particulier au sein d'un songe général: celui de la vie. Dès lors les vers du monologue prennent une ampleur extraordinaire: ils ne traitent plus de son cas particulier, à lui, Sigismond, ils généralisent et s'élargissent à la vie humaine dans toutes ses dimensions, justifiant ainsi le titre de l'œuvre: *La Vie est un songe*:

Eh oui nous le ferons, puisque nous sommes
dans un monde si singulier
qu'y vivre n'est que rêver . . .

On se rappelle les autres vers du second monologue de Sigismond, les plus beaux et les plus profonds que l'on ait écrits sur le sujet. Depuis le roi jusqu'au dernier serviteur, tous, ils rêvent ce qu'ils sont, sans le comprendre:

Le roi rêve qu'il est roi, et vivant
cette illusion, il commande,
dispose et gouverne;
et cet applaudissement qu'il reçoit
en prêt, s'inscrit dans le vent,
et c'est en cendres que la mort
le change, malheur sans nom!
Et que l'on veuille encore régner,
quand on sait devoir s'éveiller
dans le rêve de la mort ?

Sigismond lui-même qui se savait, il y a un instant, éveillé du songe particulier qu'il avait eu au palais, voilà qu'il se sent à nouveau plongé dans le songe général de la vie.

Je rêve que je suis ici,
chargé de ces chaînes,
et j'ai rêvé que je me voyais
en un état bien plus flatteur,

et il finit par s'enivrer de l'idée que la vie est un songe.

Qu'est-ce que la vie ? Une frénésie.
 Qu'est-ce que la vie ? Une illusion,
 une ombre, une fiction,
 et le plus grand des biens est peu de chose;
 car la vie n'est que songe,
 et les songes ne sont que songes.

Les songes ne sont que songes, comme le disait déjà une chanson populaire de Castille, ce qui prouve que les propositions qui singularisent et contractent le principe d'identité ne sont pas si dénuées d'expression que certains le prétendent. Comme l'être est l'être, les songes sont des songes, c'est-à-dire : de l'air, peu de chose. La vie, c'est cela : une transition perpétuelle, un navire léger qui passe.

Qualifier la vie de songe pose évidemment quelques problèmes. Le rêve est caractéristique du fait qu'il est transitoire. « Cela passe comme un rêve » disons-nous souvent. Tout rêve est bref : il l'est par définition. En revanche, la vie n'est pas brève par définition, mais... comment définir la vie ? Laissons cela pour l'instant. La définition de la vie humaine, il faudrait la donner par celle des actes volontaires où elle se déroule. Pour notre propos il suffit de dire que les caractères de la vie humaine tels que : la brièveté, l'incertitude, la fragilité, la tromperie, la mutabilité, la misère, ne la définissent pas essentiellement, encore qu'ils en soient des conditions nécessaires.

Nous tenons par conséquent que le rêve est par définition et essentiellement bref, parce qu'il s'achève, et tout ce qui prend fin paraît bref au regard de l'infinie aspiration de l'homme ; nous tenons, en revanche, que la vie n'est pas brève par essence, mais que la brièveté en est une des conditions les plus marquantes. Or, examinant cette brièveté de la vie humaine, et nous rappelant que la brièveté est ce qui définit le songe, nous établissons un rapport de l'une à l'autre et nous finissons par transférer le nom propre de cette chose légère qu'est le songe, à cette autre qu'est la vie, et à laquelle ce nom ne peut s'appliquer que dans un sens translatif et métaphorique.

Et donc, dire que *la vie est un songe*, c'est formuler une métaphore. Mais en toute métaphore, — selon le concept de métaphore ou analogie de proportionnalité impropre, qu'exposent les traités scolastiques de *Analogia* — il existe une similitude proportionnelle entre le comportement de la chose dont on transfère le nom (ici le songe) et la chose à laquelle on transfère ce nom (ici la vie). Dans notre cas, la proportion est la suivante : le rêve se comporte vis-à-vis du réveil d'une manière proportionnellement la même à la manière dont la vie se comporte vis-à-vis de la mort. De la sorte on peut transférer le nom de songe à la vie, et le nom de réveil à la mort. Le songe est au réveil ce que la vie est à la mort, donc, la vie est songe.

Où l'on voit cette proportion s'exprimer le mieux, c'est dans un passage d'Isaïe qui est, à mon avis, le plus apparenté au sujet de *La Vie est*

un songe. Je ne reproduirai pas le texte de la Bible. Je préfère en recopier la version donnée par Fray Luis de Granada dans le *Guide des pécheurs*, où il prend un relief singulier et où, soit dit en passant, Calderon a pu le lire également: « De même que celui qui a faim et rêve qu'il » mange se voit leurré et affamé quand il s'éveille, de même que celui qui » a soif et rêve qu'il boit, quand il s'éveille a toujours la même soif et con- » naît que son contentement fut vain alors qu'il pensait boire, ainsi en » ira-t-il pour tous ceux qui combattront contre le mont Sion, et leur » prospérité sera si brève qu'après avoir ouvert les yeux et qu'il se sera » passé ce petit peu de temps, ils verront que toutes leurs jouissances » n'ont été que rêvées »¹.

Ce texte d'Isaïe, qui est, de tous ceux que l'on pourrait citer, le plus proche du sujet de *La Vie est un songe*, expose merveilleusement la proportionnalité dont nous parlions: le songe heureux est au réveil de l'infortuné ce que la vie tyrannique est à la mort du pécheur. En se fondant sur cette proportionnalité, on peut opérer ensuite les transferts de nom que nous avons vus et, par métaphore, qualifier la vie de songe, et de réveil, la mort.

Mais le monologue de Sigismond que nous sommes en train d'examiner n'en est pas pour autant expliqué. Il est en effet nécessaire d'observer que Sigismond ne dit pas que la vie entière est songe, de la façon dont nous le disons, nous, après avoir fait les considérations qui précèdent. Il le dit d'une manière différente, et cette manière est, ni plus ni moins, *celle dont le diraient les êtres humains qui sont morts.* Je vais tenter de m'expliquer.

Dans le texte d'Isaïe, et d'autres semblables, il est entendu que l'homme, après sa mort, verra que tous les biens de cette vie, et parmi eux la vie elle-même, ont été songe. Cependant, cette expérience a beau servir d'appât à la méditation ascétique, elle ne sera jamais chose vécue par nous-mêmes, sinon vécue par d'autres, par les morts. Ce sont ces derniers qui « après avoir ouvert les yeux et qu'il se sera passé ce petit peu de temps, verront que toutes leurs jouissances n'ont été que rêvées ». Eux, qui ne sont pas nous, ils verront que le monde est songe. Pourquoi? Parce qu'il sera fini pour eux. En revanche, nous, qui restons encore en lui, il nous est très difficile de nous faire une idée de ce que sera cette désillusion apportée par la mort. Pour pallier cet inconvénient, l'homme, qui parfois est ingénieux, a voulu mettre à la portée de l'homme, voyageur en ce monde, cette expérience effrayante dont les morts gardent le secret. Il s'agirait donc de faire voir au moyen d'une expérience artificielle, que l'homme n'est pas capable de distinguer les biens réels des biens rêvés en raison de la fugacité des uns et des autres, et il s'agirait d'y arriver sans qu'il soit besoin d'attendre que l'âme franchisse le seuil de la mort.

Il ne me paraît pas étrange que l'Inde, foyer de toutes les expériences de ce genre, ait été le berceau où naquit l'histoire du *dormeur éveillé*. On transporte un misérable endormi dans un palais; il s'éveille et on lui fait croire qu'il est un magnat; puis, on lui administre un narcotique et

1. ISAÏE, XXXIX, 8. Cf. GRANADA, *Guide des pécheurs*, liv. I, III P., ch. 28, §1.

on le rend à sa misère. En s'éveillant, il croit que tout son bonheur a été rêvé¹.

Soit, mais de la sorte on n'a pas encore dit grand'chose ! L'étonnant, dans le cas, est que ceux qui éprouvent l'homme, sujet de cette expérience, savent que ce dernier se trompe lorsqu'il croit que son bonheur n'a été qu'un songe, puisqu'ils n'ignorent pas, eux, que cet homme s'est trouvé réellement dans le palais. Et ils savent aussi et en même temps que cet homme ne se trompe pas, même si cela paraît contredire ce qui précède, car, si son rêve particulier n'a pas été un rêve, mais bel et bien une réalité, ce que nous appelons réalité se trouve à l'intérieur d'un songe plus général, qui est la vie humaine, et qui fait que la vérité de la vie consiste précisément à la prendre pour un songe.

C'est exactement ce qui nous arrive devant le cas de Sigismond, éprouvé par Basilio et Clotalde. Basilio savait que son fils ne subirait pas les effets d'une répugnante supercherie quand on lui ferait croire, grâce à l'expérience artificielle à laquelle on l'avait soumis, que son pouvoir politique au palais avait été rêvé. Il savait que son fils ne se tromperait pas même s'il pensait que son séjour réel au palais n'avait été qu'un songe :

Il pourra croire qu'il a rêvé,
et il fera bien de le croire;
car en ce monde, Clotalde,
tout ceux qui vivent, rêvent.

Quand Sigismond croit à son rêve particulier (ce qui est une erreur), et en vient à croire au rêve général de la vie (ce qui est une vérité), il sauve son rôle aux yeux du spectateur. La vérité du rêve général qu'est la vie annule l'erreur du rêve particulier qui, en réalité, ne fut point un rêve. Le particulier est annulé par le général. En écoutant le monologue de Sigismond, personne ne rit. Le spectateur donne raison à Sigismond, et non point tort. Pourquoi ? N'est-il pas dans le secret du narcotique, du transfèrement au palais, du nouveau breuvage, du réveil étonné ? Comment ne crie-t-il pas pour détromper Sigismond de son erreur ? Impossible. Le cri s'arrête dans la gorge. Nous ne pouvons pas. Sigismond a raison. Nous savons qu'il s'est trouvé réellement dans le palais, mais nous ne le lui disons pas. Être véritablement quelque part et n'y être qu'en songe est une seule et même chose, une fois que le bien dont on a joui est passé. Sigismond ne se trompe pas. Sigismond nous libère de la distinction entre bien réel et bien rêvé, parce qu'il se situe dans une région d'outre-monde où cette distinction s'évanouit.

Croire que le pouvoir fut un songe, qu'importe que ce soit avant ou après ? Nous le croirons un jour, inévitable, fatal : le jour de la mort.

Par conséquent, et ceci est essentiel, nous ne pouvons comprendre le drame de Calderon sans tenir compte de cette double constatation :

1. Sur cette histoire, on peut voir FÉLIX G. OLMEDO, *Las fuentes de « La vida es sueño »*, II (Madrid, Ed. Voluntad, 1928; pp.82ss).

celle d'un rêve particulier (le séjour de Sigismond au palais), dont le réveil a lieu dans la tour, et celle d'un songe général, qui est la vie entière, dont le réveil se fera dans la mort. Quant au premier, Sigismond s'est réveillé; quant au second, il continue à rêver. Quant au premier, il se sait puni et il regrette de n'avoir pas été prudent, ce qui lui eut évité le réveil brutal de son pouvoir réduit à rien. Quant au second, il pense qu'il peut être puni dans l'autre monde et il entend désormais bien agir pour éviter un réveil dans la mort, qui le blesserait dans son vif attachement au monde:

Car, moindre est la chose,
moins on la regrette, s'il faut la perdre.

Aussi, tant pour le songe particulier que pour le songe général, la devise de Sigismond sera-t-elle désormais: « L'important est: bien agir ».

Quand les soldats mutinés surviennent pour le libérer et le proclamer roi, Sigismond ne bronche pas. Son calme est beaucoup plus impressionnant que tous les gestes. S'il a rêvé une fois déjà qu'il était libre, et quel rêve!, que sera cette nouvelle libération, sinon un rêve? Il s'adresse aux soldats libérateurs, les regarde comme de simples ombres, simulacres de corps et de lumière offerts à ses sens éteints, puisqu'il est endormi et qu'il a recommencé de rêver. Et en un crescendo suave, hallucinant, la voix solennelle du prince désabusé s'élève dans la tour mystérieuse:

Vous voulez qu'à nouveau . . .
Vous voulez qu'à nouveau . . .
Vous voulez qu'à nouveau . . .

Découvrir la volonté du prochain et ses intentions: cela, oui, c'est vraiment de la politique. Et Sigismond sait parfaitement ce que veulent ceux-là, qui viennent lui offrir le pouvoir politique. « Je vous connais, je » vous connais ». Grandeurs que le temps doit détruire, y compris celle-ci, qui est pour lui la plus tentante: l'offre du commandement.

Sigismond décide enfin de sortir et d'accepter l'empire. Il sait que cette seconde sortie vers le pouvoir politique est un second rêve particulier, au sein du rêve général qu'est la vie; mais ce second rêve particulier se développe cette fois, pourvu d'un élément dont manquait le premier: la crainte du réveil en prison. Aussi sera-ce un rêve avisé, plein d'une allusion continuelle et symbolique au rêve général de la vie, dont il s'éveillera dans la mort. En dernière instance, c'est la crainte de s'éveiller dans la tour et la crainte de mourir, de s'éveiller définitivement dans l'autre monde, qui freinent Sigismond. La crainte est le commencement de la sagesse, de la véritable prudence. *Ecce timor Domini, ipsa est sapientia*¹. Il est non moins évident que s'approcher de la prudence — s'il s'agit, comme nous le supposons ici, de la véritable prudence engendrée par

1. JOB, XXVIII, 28.

la crainte de Dieu, — introduit l'homme dans un cercle diamétralement opposé au machiavélisme : dans le cercle de ce que j'ai nommé ailleurs le prudentialisme.

La conversion de Sigismond suit cette voie. Depuis le « C'est vrai » de son monologue, chaleureux assentiment pratique aux enseignements de Clotalde, jusqu'à l'ultime scène de l'œuvre, Calderon nous le dépeint en proie à cette unique préoccupation, qui bride continuellement ses excès :

Oh, que de colères m'interdit
cette bride ! Oh, ce frein
de savoir que je dois m'éveiller
et me retrouver privé de tout cela !

Il a dû bien souffrir dans ses premiers moments de désillusion, quand il s'est éveillé dans sa prison fermée ! Et comme il souffrirait encore s'il se précipitait sur les biens périssables auxquels il doit forcément renoncer dans sa prison . . . ou dans la mort ! La crainte fait réfléchir, et la réflexion avançant pas à pas, retient l'homme de se précipiter. Sigismond ne se précipite plus, comme l'amandier,

dont les fleurs, mûrissant
sans esprit ni réflexion,
s'éteignent au premier souffle.

Il sait, en bon « prudentialiste » qu'il est, que la précipitation est le principal ennemi du conseil et de la réflexion, et partant, un des vices majeurs qui s'exercent contre la prudence.

De là vient que Sigismond, quand il consent à sortir de la prison, s'en va pourvu d'une bonne dose de désenchantement anticipé :

Et puisque la vie est si courte,
rêvons, mon âme, rêvons
encore ; mais que ce soit
avec prudence et dans l'idée
que nous avons à nous éveiller
de ce plaisir au meilleur moment ;
en le sachant, la désillusion sera moindre ;
c'est se rire du malheur
que de le devancer en pensée.

Telle est la norme de sa nouvelle vie : devancer le mal en pensée, prévenir. Et, qu'est-ce que la prévoyance, sinon la part principale de la prudence ? Et dans ce cas — par où le prudentialisme de Sigismond devient patent — la prévoyance touche au pouvoir politique, elle est prudence politique.

Et grâce à cette prévoyance
que, le pouvoir fût-il certain,
n'est qu'un emprunt
et doit retourner à son Maître,
risquons-nous à tout.

Le pouvoir politique n'est pas une conquête personnelle sur la destinée, comme le veut le machiavélisme. C'est un prêt de la Providence divine. Et ce « risquons-nous à tout » montre jusqu'à quel point l'homme se libère de soi-même, de sa petitesse et de sa misère, quand il sait que son pouvoir n'est pas sien, et n'est que simple participation au gouvernement suprême.

Tandis que précédemment, à sa première époque, Sigismond paraissait de sa puissance contre le ciel lui-même et voulait machiavéliquement exercer son libre arbitre contre le sort, à présent il se soumet à lui; parce que le sort, la fortune, nous le verrons plus loin, n'est plus la déesse capricieuse que l'on peut comparer à la femme qui se montre « amie des jeunes, les moins respectueux et les plus sauvages et qui la domine avec le plus de facilité »¹; ses actes sont maintenant dirigés par la divine Providence, et le mieux est de s'y soumettre, faisant de nécessité vertu.

Car cela ne peut pas être, cela ne peut pas être:
voyez-moi de nouveau soumis
à ma fortune.

Le vieil homme laisse parfois passer le bout de l'oreille, mais l'homme nouveau le repousse consciemment. Le prince machiavélique a disparu pour de bon, et le désabusement a fait désormais de Sigismond un adepte de la véritable prudence.

Le désir de se venger de Clotakle est bien mort dans cette seconde sortie du prince. Un moment la cendre se ranime: mais il se rappelle qu'il est en train de rêver et la prévision d'un réveil terrible lui vient en aide et arrête sa main. Et s'il se souvient parfois d'avoir été disciple de Machiavel et de s'être cru homme et fauve, son esprit s'incline bientôt devant cette considération: la caducité du pouvoir humain. Sigismond, en prenant la tête de ses troupes pour combattre son père, pense un moment que Rome elle-même se fut réjouie:

d'avoir un fauve
à la tête de ses armées.

Mais aussitôt il incline son esprit à replier ses ailes:

Mais abaissons notre vol,
esprit; ne gaspillons pas ainsi
cet applaudissement incertain,
s'il doit m'en coûter au réveil
de ne l'avoir obtenu
que pour le perdre.

Son esprit forge la même idée, en présence de Rosaura, qui vient à lui, seule, au milieu des champs. La femme lui demande justice contre

1. MACHIAVEL, *op. cit.*, ch. 25.

Astolfo; et Sigismond n'hésite pas à se promettre de bons moments en compagnie de cette beauté:

Rosaura est en mon pouvoir;
j'adore sa beauté;
mettons à profit l'occasion.

Mauvaise et fugace pensée à laquelle il ne consent point. Il écarte, en toute lucidité, l'idée fallacieuse que, la vie étant un songe, il faut, précisément pour cette raison, se hâter d'en jouir sans scrupules, pensée qui fait écho à l'épicurien *carpe diem* d'Horace. Il l'écarte. Car tout songe est suivi d'un réveil: du rêve on s'éveille dans la veille, de la vie on s'éveille dans la mort.

Ce n'est que songe; et puisque ce l'est,
rêvons de bonheurs à présent,
après viendront les regrets.
Mais je recommence à me convaincre moi-même
avec mes raisonnements!
Si ce n'est qu'un songe, si ce n'est que gloriole,
qui, par gloriole humaine,
consentirait à perdre une gloire divine ?

Enfin voici le moment d'affronter son propre père, qui arrive et se courbe à ses pieds. La croyance au libre arbitre vacille chez Basilio. Il semble alors qu'il craigne de n'avoir pas réussi à dominer les astres, bien qu'il sache, depuis toujours, que le sage le peut. Basilio aurait alors passé un mauvais quart d'heure si son fils avait encore nourri l'idée de la vie en tant qu'orgueil. Il n'en était heureusement plus ainsi: Sigismond, convaincu déjà que la vie est un songe, maîtrisait ses penchants pervers, dont les astres, non sans raison, avaient parlé. Et il les maîtrisait, non point dans la rigueur des chaînes, comme Basilio l'avait cru pouvoir faire, mais grâce à la nouvelle idée qu'il a du monde et de la vie, et grâce à la vertu de prudence engendrée par le désabusement, ainsi qu'il le dit à son père:

On ne vainc pas la fortune
par l'injustice et la vengeance,
on l'excite plutôt davantage;
de sorte que, qui veut vaincre
sa fortune doit user
de prudence et de mesure.

Nous sommes en plein *prudentialisme*, car ce système n'est pas la simple théorie de la prudence, mais la contrepartie thématique du machiavélisme.

Aussi n'est-ce point par hasard que Calderon, en fermant l'action de son drame, qualifie son protagoniste transformé, du nom qui doit être le plus agréable au véritable politique:

Combien mesuré et combien prudent !

Le dernier éloge, décerné au nouveau Sigismond,—éloge qu'on n'aurait jamais pu lui appliquer à son époque précédente, et qui s'exprime par le dernier mot,—enferme tout le secret de la perfection humaine.

CONCLUSION

Surmonter l'orgueil de la vie grâce au triomphe du désenchantement, cela conduit de la conception de la vie en tant qu'orgueil à la conception de la vie en tant que songe : thèse et titre de la tragédie. Calderon a exprimé, dans l'énoncé d'un titre, la pensée maîtresse de son œuvre, la thèse qui devait être démontrée, sous forme de drame, par un argument. Tout critique qui passe par-dessus l'explication de cette thèse et ne fait point fond sur le nerf de la preuve, escamote la signification intrinsèque du grand poème dramatique. Pour éviter l'écueil, j'ai insisté et même renchéri obstinément sur le sens véritable de la thèse, sur ce qu'a voulu dire Calderon en intitulant son œuvre *La Vie est un songe*.

Celui qui m'aura lu avec attention se sera aperçu que cette thèse n'est pas si difficile que certains le pensent. C'est l'affirmation que *la vie est brève*; vie qui, grâce à l'analogie de proportionnalité impropre ou métaphorique, admet d'être appelée songe. Songes, parce que brefs, sont les biens de la vie humaine et, parmi eux, la vie elle-même. « Elle paraissait » si brève à beaucoup de ses sages antiques, cette vie, — disait Granada — » que l'un d'eux l'a nommée songe, et que, non content de cela, un autre l'a » nommée songe d'ombre : il lui semblait qu'il était trop de l'appeler » songe de choses véritables, car elle n'était, à son avis, que songe de choses » vaines »¹. C'est tout ce que le poète a voulu nous faire voir. Pour l'exprimer, il s'est servi d'un argument dramatique, tout de même que le philosophe se sert d'un argument syllogistique pour démontrer une thèse. Grâce à cet argument, la thèse de *La Vie est un songe* prend un caractère dynamique et opérant : elle *triomphe*, par le moyen de la désillusion d'un prince, sur la thèse opposée, qui est celle de la vie en tant qu'orgueil. De là mon affirmation que le sens de cette œuvre est le dépassement de l'orgueil de la vie par le triomphe de la désillusion, qui conduit à la conception de la vie en tant que songe. Le reste, le machiavélisme et le prudentialisme de Sigismond, n'est que la conséquence et la traduction politique de ces situations.

Ce dernier point est important. Tout au long de mon commentaire, j'ai insisté sur le fait que les deux conceptions de la vie qui animent Sigismond, se sont traduites en deux attitudes politiques : le machiavélisme et le prudentialisme. J'ai de la sorte respecté le caractère propre à l'œuvre de Calderon, car ce n'est pas sans raison que le dramaturge a choisi, pour incarner ces deux conceptions de la vie, un prince, c'est-à-dire un politique. Sans doute peuvent-elles non moins s'incarner dans un personnage étranger au gouvernement des peuples. Je crois cepen-

1. GRANADA, *Libro de la oración y meditación*, ch.8, §1.

dant que Calderon a fait choix d'un prince parce que le pouvoir politique est, de tous les pouvoirs, le plus attrayant, et parce que l'empire et la dignité d'un roi sont les plus exposés à l'orgueil de la vie, et qu'ils embrassent, aux yeux de l'homme, tous les biens humains, honneurs, plaisirs, richesses. Si donc le pouvoir d'un roi lui-même est passager, quel est le bien en ce monde qui pourrait n'être pas un rêve ?

L'argument dramatique est naturellement ce qui fait l'originalité de l'œuvre, et non pas la thèse. Il en va de même en philosophie: l'important n'est pas d'inventer des thèses nouvelles, mais des moyens nouveaux pour démontrer les thèses éternelles. La thèse que la vie est un songe, est aussi vieille que vraie; l'originalité de Calderon réside dans le fait qu'il l'a démontrée en usant de l'argument dramatique. Sigismond y joue un rôle principal, comme sujet de l'expérience racontée dans la très vieille histoire du *dormeur éveillé*. Manié par Calderon, ce ressort dramatique revêt des caractères particuliers. Ce ressort met en relief la thèse que la vie, parce que brève, est songe: que les biens véritables quand ils sont passés, ne se distinguent pas de ceux que l'on a rêvés. L'homme, qui a subi cette expérience en cette vie, voit les choses telles que les voient les défunts après la mort: non comme nous, par simple spéculation, mais à vue d'œil. Les défunts voient comme songe ce que nous tenons pour vrai. C'est ainsi que Sigismond voit les choses qui lui sont arrivées au palais, et, par extension, toutes celles de ce bas monde. C'est que seul est vrai ce qui ne finit pas:

que ce fut vrai, je le crois
à ce que tout a pris fin
et cela seul ne finit pas,

dit-il lorsqu'il s'éveille dans la tour, à se rappeler son amour pour Rosaura. Si le bonheur a pris fin, c'est qu'il fut songe; et il n'y a pas lieu d'objecter que Sigismond s'abuse et qu'il fut réellement au palais, car, si c'est une vérité par rapport à cette vie, ce n'est qu'un songe par rapport à la vie éternelle qui est l'unique vérité à ne jamais finir, et auprès de laquelle toutes les autres s'évanouissent.

Il faut bien reconnaître l'originalité de Calderon lorsque, à son personnage déjà désabusé, il rend la liberté et le pouvoir politique. Plus rien ici, qui ressortisse au conte du *dormeur éveillé*. Il s'agit de faire voir l'attitude d'un homme sainement et radicalement humilié, quand on lui rend le pouvoir. Sigismond croit qu'il recommence à rêver. « Puisque la vie est si courte, rêvons, mon âme, rêvons à nouveau ». Mais, comme je l'ai montré, il est question cette fois d'un rêve rendu prudent par la crainte d'un nouveau réveil dans la tour, et parcouru d'une allusion symbolique au songe général de la vie, dont on s'éveille dans la mort.

La crainte de s'éveiller hante Sigismond jusqu'au terme de la tragédie, ainsi que l'atteste la tirade finale par quoi l'œuvre se ferme:

et je crains, dans l'angoisse où je suis
d'avoir à m'éveiller et à me retrouver
dans ma prison fermée . . .

tirade où s'évoque la condition de l'homme, toujours suspendu au réveil dans la mort. C'est pourquoi j'aimerais voir plus clair dans l'affirmation d'Edward M. Wilson, lorsqu'il soutient que la conversion ne se consomme qu'au moment où Sigismond se rend compte qu'il n'a pas rêvé¹. Les deux vers ne suffisent pas à me convaincre, qu'il allègue pour mettre en évidence que le protagoniste se croit enfin éveillé quand il rencontre pour la troisième fois Rosaura :

car il n'est pas possible que tant de choses
tiennent dans un rêve.

Tant le critique anglais que moi-même, nous prenons position contre l'injuste reproche que Menendez y Pelayo fait à Calderon sur la rapidité que le personnage apporte à se convertir²; mais tandis que Wilson paraît croire, dans son article, que la conversion est graduelle et se consomme dans la scène précitée, — qu'il interprète à sa manière, — je crois, pour ma part, qu'elle se produit au moment où Sigismond s'éveille dans la tour et récite son monologue, et que sa fulgurance répond à une exigence de l'argument : le temps d'ouvrir les yeux, et voilà marqué l'abandon de la conception de la vie comme orgueil et l'irruption de la conception de la vie comme songe, fondement principal de la conversion, quoiqu'il faille bien des luttes encore pour qu'il se consolide. Tout le reste de l'œuvre, toute la troisième journée, atteste le combat intérieur que Sigismond soutient pour mettre en pratique cette nouvelle et humble conception, la seule qui soit vraie, et pour la traduire dans une action politique acceptable.

Il ne convenait pas à Calderon que son personnage se crût éveillé, sauf lorsqu'il se trouve dans la tour, symbole de la mort. Quand les soldats reviennent et libèrent Sigismond, le songe renaît parce que renaissent le pouvoir et la gloire mondaine. Mais cette fois, Sigismond n'est plus le même, il s'est converti, et cela se voit à la manière dont il accepte le pouvoir et dont il l'exerce, conscient qu'il est précisément de rêver et d'avoir à se réveiller dans sa prison nue . . . ou dans la mort.

La conduite, alors prudente, de Sigismond, (conduite qui contraste avec celle de sa première époque), dépend essentiellement de la crainte où il est de s'éveiller dans la tour, ce qui est l'équivalent dramatique de la crainte où il est de mourir et d'être jugé. Sigismond s'est éveillé une première fois et il dut subir le jugement de Clotalde. Mais ce réveil ne fut pas le dernier, ne fut pas définitif; on lui a permis de rêver à nouveau, et cette fois il était bien averti. Tout se passe comme si, sur le point de mourir, et s'éveillant nu dans l'épouvante d'un sépulcre, un tyran se voyait rendre une chance de vivre et de régner. Quelle ne serait pas sa prudence, d'avoir éprouvé déjà la brièveté de la vie, et craignant de se réveiller à chaque pas ?

1. E. M. WILSON, *op. cit.*, p.68.

2. MARCELINO MENÉNDEZ Y PELAYO, *op. cit.*, p.228. Cf. p.223.

Telle est, à mon avis, la signification de *La Vie est un songe*, très différente, comme on voit, des deux interprétations relevées au début de cette étude, très différente également de quelques autres de moindre importance où s'aventurent des opinions sur le scepticisme, le nihilisme, le cartésianisme de Calderon . . . La vérité de *La Vie est un songe* est beaucoup plus simple et plus profonde que ce que ces critiques ont songé. Elle s'attache à mettre en évidence que, tant que l'homme est orgueilleux, il croit que la vie va toujours durer, et il tombe dans l'abus machiavélique du pouvoir. Lorsqu'il se détrompe et se rend compte que la vie est brève, — tellement brève qu'on peut l'appeler songe, — c'est alors seulement qu'il éprouve la crainte de mourir et d'être jugé, et cette crainte de Dieu, commencement de la sagesse, engendre la vraie prudence.

LEOPOLDO EULOGIO PALACIOS.

The Relation Between Book I and II of the *Physics*

Books i and ii of Aristotle's *Physics* are a general introduction to the subject and method of natural science. But their relationship is a puzzling one. Having in the first book found an extensive search for the principles of *ens mobile*, we are surprised to find still another investigation of *ens mobile* in the second. What is the connexion between these two investigations? Do they form a single whole, or can we regard the second as quite independent of the first?

I. THE OPINION OF SIR DAVID ROSS

Sir David in his commentary on book ii of the *Physics*¹ offers the following solution to the problem of the twofold examination of the subject of the science of nature:

In book i Aristotle began the study of *φυσική* with the conception of *ἀρχαί*, and the main result of the book was the establishment of three distinct *ἀρχαί*—*ἐλη, στέρεσις, ἔδος*. In book ii he makes a fresh start by studying the conception of *φύσις* itself. There is no organic connexion between the two books; they are independent approaches to the whole subject. Their independence is indicated not only by the absence of close connexion in the thought, but by the absence of a connecting particle, which is evidence, so far as it goes, that book ii was originally a separate essay (cf. Introduction, 5)².

In the 'Introduction' to which he refers in the above citation, Ross states:

The beginning of book ii presents the appearance of being the beginning of a separate work. It makes no reference to the results of book i, but starts straight off with an analysis of the notion of *φύσις*. In most of the MSS. and in the lemmata of Philoponus and Simplicius it begins without a connecting particle, which is an unusual feature in Aristotle's works, and one that points to relative independence. Yet we have seen that the *Metaphysics* several times refers to book i as part of *τὰ φυσικά*, and though it seems to have been originally a separate essay *περὶ ἀρχῶν*, an attempt was later made (quite possibly by Aristotle himself) to link it up with the three following books. The evidence of this patchwork is seen in the best MS., E, where at the end of book i, after the words *ὅτι μὲν οὖν... λέγωμεν*, we have *τῶν γὰρ ὄντων τὰ μὲν ἐστὶν φύσει τὰ δὲ δι' ἄλλας αἰτίας*, and then at the beginning of book ii (as in the other MSS.) *τῶν ὄντων τὰ μὲν ἐστὶν φύσει τὰ δὲ δι' ἄλλας αἰτίας*. I conjecture that here the abrupt particle-less beginning of book ii is its original beginning, and that *ὅτι μὲν οὖν... λέγωμεν* and E's *γὰρ* in *τῶν γὰρ ὄντων* represent a later attempt to produce at any rate an external connexion (for there is no organic connexion) between the two books.³

1. W. D. Ross, *Aristotle's Physics. A Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford, Clarendon Press, 1936.

2. *Ibid.*, p.499.

3. *Ibid.*, p.5.

Ross's solution of the problem, as is evident from the two quotations, is that books i and ii are not organically connected; that the two investigations into the subject of the science of nature are unrelated: "There is no organic connexion between the two books; they are independent approaches to the whole subject."¹ In proof of his position he notes "the absence of close connexion in the thought"² as well as "the absence of a connecting particle."³

II. THE OPINION OF CANON MANSION

Professor Auguste Mansion, too, treats the question of the relation of books i and ii, in his *Introduction à la Physique Aristotélicienne*.⁴ In the third chapter of this work, after having first noted the rather strange arrangement of the matter, namely the priority given to the discussion of the principles over that of determining the subject of the *Physics*⁵, Mansion shows the reason why Aristotle proceeded in this manner by pointing out the relation of the first book to the concept of nature.

Despite that, one must recognize that the initial book of the work is well placed; it amounts to nothing less than insuring to Natural Philosophy the completeness of its object. Such is at least the concept that Aristotle had of it: from the beginning the ancient naturalists had taken a false road in their explanations of the world, and the audacious speculations of the Eleatic School, above all, had accentuated their unfortunate tendency; be it Empedocles, Democritus, or Anaxagoras — all the subsequent theorists were affected, to a greater or less degree, by the arguments through which the Eleatics proved the unity and immobility of being; without subscribing to this thesis in its most absolute sense, they all attempted to explain cosmic becoming by reducing it to change of modalities, of positions and appearances, while the substantial substrate of things remained unchanged. But we are going to see that the presence of becoming is absolutely basic to Aristotle's conception of nature and that he wishes to defend its reality in the substantial order as well as in the accidental changes of things. It is to this that the dissertation on principles is devoted.⁶

In his résumé of this same chapter Mansion again treats of the relation of the two books. Here, however, he expressly mentions the order that book i has to book ii.

1. *Ibid.*, p.499.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*

4. Louvain, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 2d ed., 1945.

5. « On peut s'étonner pourtant de le [le problème des principes] voir traiter avant l'objet même de la physique, — la nature, — car ce n'est qu'au livre II, que la définition en est établie, et qu'on apprend de quelle façon précise le physicien doit l'étudier » (*Op. cit.*, p.53).

6. *Op. cit.*, pp. 53-54: « Malgré cela on doit reconnaître que le livre initial de l'ouvrage est bien à sa place; il ne va à rien moins qu'à assurer l'intégralité de son objet à la philosophie physique. Telle est du moins la conception que s'en fait Aristote: dès l'origine les anciens physiologues avaient fait fausse route dans leurs explications du monde, mais surtout les audacieuses spéculations de l'École d'Élée avaient accentué leur fâcheuse tendance; qu'ils s'appelassent Empédocle, Démocrite ou Anaxagore, tous les théoriciens postérieurs avaient été touchés, dans une mesure plus ou moins grande, par les arguments au moyen desquels les Éléates prouvaient l'unité et l'immobilité de l'être; sans souscrire à cette thèse prise dans son sens le plus absolu, ils avaient tous essayé de rendre compte du devenir cosmique, en le réduisant à des changements de modalités, de positions et d'apparence, tandis que le fond substantiel des choses restait inchangé. Or nous allons voir que la présence du devenir est pour Aristote absolument primordiale dans sa conception de la nature, et qu'il veut en soutenir la réalité aussi bien dans l'ordre de la substance que dans les changements accidentels des choses. C'est à cela qu'est consacrée sa dissertation sur les principes ».

The first book of the *Physics* terminates with several lines, where the study of the form is postponed until later: this study will be found either in metaphysics, or, with regard to the forms of the natural things, in the subsequent exposés of the present series of lessons. This colorless conclusion does not make one suspect the general result which Aristotle had envisioned in placing this discussion on the principles at the beginning of his treatises of natural philosophy. In reality, as we have seen, he has shown the possibility of a true becoming in natural bodies: for him this thesis conditions essentially the possibility of a special philosophy of the outer phenomenal world; if one rejects it there is no longer a medium between the science of the absolute or metaphysics and the purely mechanistic explanation of phenomena; physics becomes the knowledge of the displacement of elements or minute bodies which give us the illusion of becoming. Only after he has shown that his object is not so limited and that a more profound knowledge of corporal being and its principles is attainable, does Aristotle find himself advantageously placed to successfully examine the precise nature of this object. This study begins in the second book of the *Physics*; a priori one would have expected to find it at the beginning of the entire work, but historic circumstances have forced the Stagirite to make a "new beginning" in order to approach it further on.¹

While Mansion sees in this first book a whole, whose meaning we can seek without having to refer directly to the rest of the work,² he does not look upon book ii as totally independent of book i. According to him, the extended investigation that is conducted in the first book deals with a problem of the greatest consequence — that of the principles of the subject-matter.³ The success which crowned this investigation permitted Aristotle to advance to the second one, which aims at determining in a more precise manner the subject of the science. This second investigation is contingent upon the first, and that in no merely incidental fashion.⁴ Were it not for the possibility of a true becoming in nature, which Aristotle establishes through the first inquiry, there would be no reason for the search after the principles of the science of nature, to which the second examination of the subject is immediately ordered,

1. *Op. cit.*, p. 79: « Le premier livre de la *Physique* se termine par quelques lignes où l'étude de la forme est renvoyée à plus tard: cette étude trouvera sa place soit en métaphysique, soit pour les formes des êtres de la nature, dans des exposés ultérieurs de la présente série de leçons.

Cette conclusion incolore ne fait pas soupçonner le résultat général qu'a visé Aristote en mettant cette discussion sur les principes en tête de ses traités de philosophie naturelle. En réalité, on l'a vu, il a montré la possibilité d'un devenir véritable dans les corps de la nature: pour lui cette thèse conditionne essentiellement la possibilité d'une philosophie spéciale du monde phénoménal externe; dès qu'on la rejette, il n'y a plus de milieu entre la science de l'absolu ou la métaphysique et l'explication purement mécanique des phénomènes, la physique devient la connaissance des déplacements d'éléments ou de corpuscules qui nous donnent l'illusion du devenir. Ce n'est donc qu'après avoir montré que son objet ne se réduit pas uniquement à cela, mais peut comporter une explication plus profonde de l'être corporel et de ses origines, qu'Aristote se trouvera en mesure d'examiner avec fruit quel est d'une manière précise cet objet. Cette étude commence au livre II de la *Physique*; a priori on se serait attendu à la trouver en tête de tout le traité; mais les circonstances historiques ont forcé le Stagirite à faire « un nouveau début » pour l'aborder plus loin.

2. *Ibid.*, pp. 55-56: « Ce livre forme donc un tout, dont nous pouvons chercher à déterminer la signification sans avoir à nous référer nécessairement pour cela à la suite du traité ».

3. *Ibid.*, p. 79: « ... Pour lui cette thèse [la possibilité d'un devenir véritable dans les corps de la nature] conditionne essentiellement la possibilité d'une philosophie spéciale du monde phénoménal externe; ... »

4. *Ibid.*, p. 79: « ... Dès qu'on la rejette, il n'y a plus de milieu entre la science de l'absolu ou la métaphysique et l'explication purement mécanique des phénomènes. ... »

since there would be no such subject. Instead of the science of nature which we now possess, Physics would then be nothing more than "the knowledge of the displacement of elements or minute bodies, which give us the illusion of becoming." ¹ According to Mansion, then, there does exist a very close connexion between books i and ii: so much so that book ii finds its justification in book i. Far from being independent approaches to the whole subject as Ross considers them, ² in Mansion's view they constitute a unified introduction to the science of natural things.

III. AN EVALUATION OF SIR DAVID'S OPINION

We now have two solutions to the problem concerning the double examination of the subject of natural science. Ross, by holding that the two books are totally independent of each other, denies any connexion between the two inquiries. This being so, it appears that we are justified in concluding that according to Ross it is possible to study the treatise on method by beginning with the second of the two investigations of *ens mobile*. Mansion, on the contrary, maintaining as he does a close dependence of book ii on book i, seems to take the position that the problem of method involves the twofold investigation of *ens mobile*. These two positions being mutually exclusive, it will be necessary to submit them to a closer scrutiny in order to determine which of them offers the more plausible solution.

As we have indicated, Ross bases his position on two arguments. The two books are independent approaches to the whole subject, and have no organic unity. This is proved "not only by the absence of close connexion in the thought, but by the absence of a connecting particle, which is evidence, so far as it goes, that book ii was originally a separate essay." ³ Let us leave aside for the moment the assertion that there is no close connexion in the thought of the two books, and examine the argument from the absence of a connecting particle.

To evaluate the argument from the lack of a verbal connexion, we must examine the argument in the light of the conclusion in proof of which it is adduced. Does the conclusion, namely that there is no organic unity between books i and ii, really flow from the premise that there is no connecting particle? It seems that Ross considers this premise as proving *directly* the separate origin of the two works ⁴ and *indirectly*, through their separate origin, their mutual independence. His own words indicate that such is his thought: "Their independence is indicated not only . . . , but by the absence of a connecting particle." I believe we can grant that the books were composed at different times but, I question that this difference in time can be used to establish conclusively their independence. The fact that the two were composed at

1. *Ibid.*, p.79: «... La connaissance des déplacements d'éléments ou de corpuscules qui nous donnent l'illusion du devenir ».

2. Cf. above, section I.

3. Ross, *op. cit.*, p.499.

4. See the above citation in the text.

different times would not preclude their organic unity. It is well within the realm of possibility that, even though the treatise on the principles of natural being was originally a separate essay,¹ it could still serve as a base upon which Aristotle could build further. Such an hypothesis would guarantee the independence of the book in its origin and yet allow for an organic unity between it and that treatise for which it provides the foundation. What is involved in the question is independence versus dependence; and it is not contradictory to predicate independence of one treatise and dependence upon it of another. Should such a relation, at any rate, of unilateral dependence exist between books i and ii in the sense that book ii is dependent on book i, while this latter is an independent work, then the position maintaining their mutual independence would be false. The final and definitive judgment of this hypothesis, however, requires an investigation of the thought-content of the books in question. This we shall undertake later. At this point we may say that Ross's argument — that book i was originally a separate essay — decidedly does not destroy the above hypothesis and hence is inconclusive.

Ross resorts to a far more potent argument when he maintains that there is no close connexion in the thought-content of the books. If this opinion be substantiated, we can no longer refuse Ross's conclusion.

Seeing that we shall have another opportunity, when discussing Mansion's opinion, to test the evidence of the text itself, we will confine ourselves here to investigating this thesis of Ross in the light of Aristotle's own conception of the disputed books.

IV. ARISTOTLE'S OWN WORDS ON THIS SUBJECT

What was Aristotle's mind on books i and ii of the *Physics*? Did he consider their matter as one or as distinct? The following points, we believe, will furnish us with an answer to these questions.

Ross admits that there is evidence for the assumption that an attempt was made to compensate for the lack of a verbal connexion by the insertion of a connecting particle:

... And though it seems to have been originally a separate essay *περὶ ἀρχῶν*, an attempt was later made (quite possibly by Aristotle himself) to link it up with the three following books. The evidence of this patchwork is seen in the best MS., E, where at the end of book i, after the words *ὅτι μὲν οὖν... λέγωμεν*, we have *τῶν γὰρ ὄντων τὰ μὲν ἐστὶν φύσει τὰ δὲ δι' ἄλλας αἰτίας*, and then at the beginning of book ii (as in the other MSS.) *τῶν ὄντων τὰ μὲν ἐστὶν φύσει τὰ δὲ δι' ἄλλας αἰτίας*.²

This attempt to make up for the original deficiency by the insertion of a connecting particle, made, as Ross suggests, "quite possibly by Aristotle himself," would warrant the conclusion that the Stagirite

1. By separate we mean independent in the sense of being a totality, whose complete meaning is to be found within itself.

2. *Op. cit.*, p.5.

conceived the books as connected in their thought-content. Otherwise, the attempt to join them verbally appears inexplicable. We think that the following point will further confirm this conclusion.

In the *Metaphysics* we find many references to the first and second books of the *Physics*¹, and in regard to these it is very striking to note that Aristotle speaks of both books under a common title. Sometimes the books are referred to as τὰ φυσικά,² sometimes as τὰ περὶ φύσεως.³ This fact indicates that in his mind there was a sufficient community between the two to justify a common denominator. This is implicitly recognized by Ross, who — precisely in consideration of the common title used by Aristotle — admits that the attempt which was later made to connect the two books was made "quite possibly by Aristotle himself."⁴ The method of reference found in the *Metaphysics* considerably strengthens, then, the probability of the Aristotelian authorship of the inserted connecting particle and with it, that of our conclusion.

Again, we find in the *De Caelo*⁵ other indications of Aristotle's conception of the disputed books. In this treatise, when discussing the various ways of proving that there can be no infinite body, Aristotle makes a reference to the kind of proof he had advanced in "our discussion of principles."⁶ He refers here to *Physics*, iii, chapters 4-8, using a title more properly belonging to book i. In regard to this reference, Ross states:

If we treat book i as the treatise περὶ ἀρχῶν *par excellence*, we must at the same time recognize that this phrase had a wider application; for the only actual reference in Aristotle under this title (in *De Caelo* 274a21) is to *Phys.* iii. We must suppose that the treatise formed by uniting the one book περὶ ἀρχῶν with the three περὶ φύσεως could be referred to by either title, though the latter greatly predominates; Simplicius bears witness to the double nomenclature.⁷

On Ross's own admission, then, there was present in Aristotle's mind a connexion between the first four books of the *Physics*, which enabled him to designate them by a common title.

What bearing do these considerations have upon Ross's denial of a thought-connexion between books i and ii? The attempted verbal con-

1. *Phys.*, i: (*Metaph.*, 986b30; 1062b31; 1076a9; 1086a23).

Phys., ii: (*Metaph.*, 983a33; 985a12; 988a22; 993a11; 1059a34).

2. *Metaph.*, 1062b31 (*Phys.*, i, cc.7-9);
Metaph., 1076a9 (*Phys.*, i, chap.1);
Metaph., 993a11 (*Phys.*, ii, cc.3,7);
Metaph., 1059a34 (*Phys.*, ii, chap.3).

3. *Metaph.*, 986b30 (*Phys.*, i, chap.3);
Metaph., 1086a23 (*Phys.*, i, cc.4-6);
Metaph., 983a33 (*Phys.*, ii, cc.3, 7);
Metaph., 985a12 (*Phys.*, ii, cc.3, 7);
Metaph., 988a22 (*Phys.*, ii, cc.3, 7).

4. "Yet we have seen that the *Metaphysics* several times refers to book i as part of τὰ φυσικά, and though it seems to have been originally a separate essay περὶ ἀρχῶν, an attempt was later made (quite possibly by Aristotle himself) to link it up with the three following books" (*Op. cit.*, p.5).

5. *De Caelo*, 274a21.

6. "But it may also be shown universally, not only by such reasoning as we have advanced in our discussion of principles..."

7. *Op. cit.*, pp.5-6.

nexion and the method of reference used in the *Metaphysics* certainly seem to point to an opposition between Aristotle's concept of the work and the fashion Ross conceives of it. Obviously, then, there must have been in Aristotle's mind a closer connexion between the matter of the two books than is admitted by Ross. Had the two independent approaches to the same subject no other bond of unity between them than that of a common "subjectum materiale," there would be no justification for a verbal connexion or a common title, since both of these are indicative of a unity of thought. The fact, then, that Aristotle did seek, very probably, to join the two books verbally and on occasion referred to them under a common title, shows that more was involved in his concept than is consistent with Ross's opinion. Without attempting to determine definitely the opposition between the two concepts, (which would entail the examination on the text), but with the knowledge that there does exist an opposition, we may venture the following conclusion. Since Ross's opinion shows a definite opposition to Aristotle's concept, he is very probably incorrect in his contention that there is no close connexion in the thought of the books, wherefore his principal conclusion, which rests on this contention, is also very probably false. Any other conclusion would commit us to the highly improbable position that Aristotle misunderstood his own work. This is the consequence that inevitably follows from Ross's conception as opposed to Aristotle's. The place occupied by Aristotle in the history of thought does not justify the holding of that alternative without some more convincing proof.

V. AN EVALUATION OF CANON MANSION'S OPINION

Mansion's idea of book ii as essentially depending on the thought of the first book¹ has the merit of being more conformable to the Aristotelian concept, such as we have thus far indicated it, i.e. that there is a connexion between the thought-content of the two books. This connexion is conclusively established in its details by an examination of the books from the point of view of the laws governing the procedure of a scientific work as laid down by Aristotle in the *Posterior Analytics*. According to Aristotle, an indispensable preliminary for scientific knowledge is what he terms "pre-existent knowledge."² This pre-existent knowledge embraces both the things that must be known as well as the manner of knowing them. The things that must be known are three: the subject, the proper passion of the subject, and the principle.³ The manner in

1. Cf. citation in text, p.152.

2. "All instruction given or received by way of argument proceeds from pre-existent knowledge" (*Post. Anal.*, i, chap.i, 71a1).

3. The number of things to be known and the reason for their knowledge is derived from Aristotle's concept of the demonstrative syllogism, the instrument par excellence of scientific knowledge. In a syllogism what is sought is a conclusion in which the proper passion is predicated of its subject and which conclusion is inferred from certain principles. Because the knowledge of the simple is prior to that of the complex, before one can have a knowledge of the conclusion, one must first know in some way not only the subject and the passion but also the principles, for the conclusion becomes known through the principles from which it is inferred. Cf. SAINT THOMAS, *In I Post. Anal.*, lect.2, n.2.

which these three must be known is described by Aristotle in the following words. "The pre-existent knowledge required is of two kinds. In some cases admission of the fact must be assumed, in others comprehension of the meaning of the term used, and sometimes both assumptions are essential."¹ Since Aristotle's intention was to attain a scientific knowledge of nature,² it was necessary for him to have a pre-existent knowledge of the subject, the passion and the principle.

However, at the very outset he was faced with a problem which tended to destroy the subject of the science of nature. Most of his predecessors denied the fact of true becoming, as can be seen from a perusal of the first part of book i of the *Physics*, where Aristotle exposes and refutes their theories.³ Confronted with this denial of the fact of true becoming, and feeling that he could not in the face of existing opinion simply assume that fact, Aristotle took the only course that was possible. He plunged into the problem of whether there was such a thing as true becoming. Any other procedure would have amounted to a betrayal of his own doctrine on scientific procedure.

His acquaintance with the doctrines of the early naturalists made Aristotle acutely aware of where the problem lay—and also provided him with a clue to its solution. The difficulty which proved so great an obstacle to the minds of the earlier investigators had been to find the principles that would explain substantial or true becoming, and because they failed to discover such principles they denied its possibility. Aristotle, pursuing the same course, succeeded where they failed. He discovered the principles that establish the possibility of true becoming. This he achieved mainly through his concept of "prime matter": the permanent subject in every absolute becoming which in a certain sense is nonbeing. This principle enabled Aristotle to escape from the difficulty upon which his predecessors foundered: namely, that, since whatever comes to be comes to be either from being or nonbeing, and since it is impossible for it to come from either, there can be no becoming.⁴ Having solved this difficulty, and thereby established the possibility of absolute becoming, Aristotle was now, and now only, prepared to approach the problem of adapting the laws of scientific procedure to his subject, which was becoming itself. This new problem, which constitutes the matter of book ii, definitely arises from the solution of the prior problem: the reality of true becoming.

1. *Post. Anal.*, i, chap.i, 71a11-13.

2. "When the objects of an inquiry, in any department, have principles, conditions, or elements, it is through acquaintance with these that knowledge, that is to say scientific knowledge, is attained. For we do not think that we know a thing until we are acquainted with its primary conditions or first principles, and have carried our analysis as far as its simplest elements. Plainly, therefore, in the science of Nature, as in other branches of study, our first task will be to try to determine what relates to its principles" (*Physics*, i, chap.i, 184a9-15).

3. *Physics*, i, cc.ii-iv.

4. "So they say that none of the things that are either comes to be or passes out of existence, because what comes to be must do so either from what is or from what is not, both of which are impossible. For what is cannot come to be (because it is already), and from what is not nothing could come to be (because something must be present as a substratum)" (*Physics*, i, chap.viii, 191a26-32).

The foregoing analysis of book i — bringing out as it does the order that exists between books i and ii is more than sufficient to prove the correctness of Mansion's solution. His contention that the second book depends essentially on book i is in complete harmony with the conclusion reached through an examination of the thought-content of the first book. This investigation, carried on in accord with Aristotle's rules for scientific procedure, corroborates Mansion's position. For it shows that, having mastered the problem which others had failed to solve, Aristotle was able to tackle the question of method appropriate to such a subject. Had he, like those before him, failed to overcome that difficulty, the problem of a method proper to the subject of becoming would not have arisen for him at all.

This analysis also proves that Ross is wrong in maintaining the independence of books i and ii. His position is the consequence of an overemphasis of the original character of book i and of a failure to make use of the criterion furnished by the Stagirite's doctrine on the requisites for scientific knowledge. To sum up: Ross's position must be rejected, as it contradicts the evidence of the books themselves.

We now hold the answer to the problem concerning the twofold investigation of the subject of the science. The two inquiries are not independent: a very close connexion, indeed, exists between them. The first justifies the second, in that it establishes the possibility of the subject itself. The second, which looks upon the same subject under a different formality, becomes nothing more than a logical foray into the realm of phantasy if disconnected from the first investigation, since it could not then be presupposed that there was such a subject: namely, being that becomes absolutely. Saint Thomas had put it briefly: "*Postquam Philosophus in primo libro determinavit de principiis rerum naturalium, hic [in secundo libro] determinat de principiis scientiae naturalis.*"¹

CELESTIN TAYLOR, O.P.

1. *In II Phys.*, lect.1, n.1.

SOMMAIRE DES REVUES

ANGELICUM, publiée par le Collège Pontifical « Angelicum », 1, Salita del Grillo, Rome: Vol. XXVII, fasc. 3, juillet-septembre 1950. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Le relativisme et l'immutabilité du dogme*.— P. B. CAGNASSO, *De impedimento criminis in jure canonico*.— P. N. ZAMMIT, *Realismo sociale — Intervento dello Stato nel campo economico*.— Octobre-décembre: G. GEENEN, *L'Assomption et les Souverains Pontifes. Faits, documents et textes*.— L. B. GILLON, *Quid de hominis beatitudine naturalique desiderio videndi Deum sensit Francisus De Victoria ?*

ANNÉE (L') THÉOLOGIQUE, publiée par la Société Augustinienne d'études de théologie et de spiritualité, à Lormoy, par Monthéry (S.-et-O): XI^e année, 1950, fasc. 3: H. BOUËSSÉ, *Théologie et doxologie (I)*.— F. CAYRÉ, *L'Assomption et la méthode doctrinale en théologie*.— F.-J. THONNARD, *L'humanisme selon Karl Marx*.— H. BOUËSSÉ, *Dix années de théologie dogmatique*.— Fasc. 4: H. BOUËSSÉ, *Théologie et doxologie (II)*.— E. MASURE, *Les étapes du sentiment de la culpabilité et de la conscience religieuse*.— D. BUZY, *Les auteurs de l'Ecclesiaste*.— P. BLANCHARD, *La dialectique thérésienne de l'amour*.— F. CAYRÉ, *Un nouveau manuel de philosophie thomiste*.

BRITISH (THE) JOURNAL FOR THE PHILOSOPHY OF SCIENCE, publié par Th. Nelson and Sons Ltd, Edinburgh et Londres: Vol. I, no 3, novembre 1950: K. R. POPPER, *Indeterminism in Quantum Physics and in Classical Physics (II)*.— E. F. CALDIN, *Science and Philosophy: Implications or Presuppositions ?*— F. S. WILKIE, *The Problem of the Temporal Relation of Cause and Effect*.— G. W. SCOTT BLAIR, *Some Aspects of the Search for Invariants*.

BULLETIN DE LA SOCIÉTÉ FRANÇAISE DE PHILOSOPHIE, Librairie Armand Colin, 103, boul. Saint-Michel, Paris Ve: XLIII^e année, no 3, juillet-septembre 1949: Séance du 26 mars 1949, *Le sens du sacrifice*. Exposé, M. G. GUSDORF; discussion, Mlle CARROI, Dr DAUMEZON, MM. DUCOT, DREYFUS LE FOYER, GIGNOUX, LALANDE, LEENHARDT, Dr MINKOWSKI, MOURRE, PARODI, Mlle RENAULT, M. WOLFF. Octobre-décembre: Séance du 28 mai 1949, *L'abandon du déterminisme scientifique fondamental*. Exposé, M. F. PERRIN; discussion, MM. HYPOLITE, KOYRÉ, LALANDE, LÉVY, LUPASCO, MINKOWSKI, PARODI, SALZI, VASSAILS, WAHL, WOLFF.

DIALECTICA, revue internationale de philosophie de la connaissance, Neuchâtel, Suisse: 1950, Vol. IV, no 2: S. GAGNEBIN, *En marge d'une carrière de géologue*.— E. GAGNEBIN, *L'absurdité du pessimisme*.— *Essai sur la finalité de la nature*.— *Introduction à un spectacle de Jean Cocteau*.— F. GONSETH, *De l'unité du savoir*.— W. RIVIER, *L'apparition de la vie dans l'univers serait-elle compatible avec le calcul des probabilités ?*

DIVUS THOMAS, publiée par des professeurs de l'Université de Fribourg en Suisse sous la direction du Dr G. M. Häfele, O.P.: Vol. XXVIII, no 3, septembre 1950: H. STIRNIMANN, *Zur suppositalen und virtuellen Unmittelbarkeit*.— A. M. HORVATH, *Der Möglichkeitsbeweis in der Theologie*.— W. STOLZ, *Der dialektisch-personalistische Kirchenbegriff. Kritische Studie zur Kirchenlehre Emil Brunners*.— A. DONDAINE, *Nicolas de Cotrone et les sources du « Contra errores Graecorum » de saint Thomas*.— Décembre: W. STOLZ, *Der dialektisch-personalistische Kirchenbegriff. Kritische Studie zur Kirchenlehre Emil Brunners*.— H. STIRNIMANN, *« In statu viae Deum per essentiam amamus, non autem videmus »*. *Zu einer neuen Interpretation und deren Kritik*.— M. THIEL, *Disciplina und Inventio in der Philosophie*.— A. F. UTZ, *Das völkerrechtliche Postulat des Papstes*.

DIVUS THOMAS, publiée par le Collegio Alberoni, Plaisance, Italie: LIII^e année, 1950, juillet-septembre: J. M. CANAL, *De nezu theologico inter Assumptionem et Conceptionem*

Immaculatam B. Mariae V.— A. PEREGO, *Natura e limiti del diritto al lavoro.*— H. DEGL'INNOCENTI, *De nova quadam ratione exponendi Sententiam Capreoli de constitutione ontologica personae.*— C. VANSTEENKISTE, *Un codice quasi sconosciuto degli opuscoli di San Tommaso d'Aquino.*— V. MIANO, *Fede e ragione: discussione con un filosofo cristiano.*— J. BATAINI, *Monogénisme et polygénisme. Une explication hybride.*— R. MASI, *A proposito di un universo infinitamente esteso.*— M. CRENNNA, *Sulla finitezza dell'universo.*— **Ottobre-décembre:** *Litterae Encyclicae.*— A. PEREGO, *La Nuova Teologia. Sguardo d'insieme alla luce dell'Enciclica « Humani generis ».*— T. GALLUS, *Reconciliatio privilegii immortalitatis B. Virginis cum facto mortis apud A. Vulpes († 1647).*— A. KRAPIEC, *Inquisitio circa Divi Thomae doctrinam de Spiritu Sancto prout Amore.*

DOMINICAN STUDIES, publiée par les Dominicains d'Angleterre aux Blackfriar Publications, St. Giles, Oxford: Vol. III, no 3, juillet-septembre 1950: S. MANSION, *Philosophical Explanation.*— M. A. MACCONNAIL, *Causality in Embryology.*— B. SMALLEY, *Some Thirteenth-Century Commentaries on the Sapiential Books (concluded).*— C. KOPP, *Christ an S'tes a ound the Sea of Galilee (III) Chorazin.*— **Ottobre-décembre:** G. FREEMAN, *Montanism and the Pagan Cul'ts of Phrygia.*— I. THOMAS, *Objects and Things.*— J. J. O'MEARA, *Neo-Platonism in the Conversion of Saint Augustine.*— C. KOPP, *Christian Sites around the Sea of Galilee (IV) Magdala.*— A. I. DOYLE, *A Treatise of the Three Estates.*— L. MEIER, *Nicolas de Gorham, O.P.; Author of the Commentary on the Apocalypse erroneously attributed to John Duns Scotus.*

ESTUDIOS ECLESIASTICOS, publiée par les facultés de Théologie des Jésuites en Espagne, aux Éditions Fax de Madrid: Vol. XXIV, no 94, juillet-septembre 1950: D. ITURRIOZ, *La definición del Concilio de Trento sobre la causalidad de los Sacramentos.*— S. GONZALEZ RIVAS, *Suárez frente al misterio de la inhabitación.*— N. GONZALEZ CAMINERO, *« Ejemplaridad » de la vida de Cristo en la vida cristiana.*— **Ottobre-décembre:** M. JOSE, *Contrastes y discrepancias entre el « Liber de variis Quaestionibus » y San Isidoro de Sevilla.*— J. ALONSO, *Descripción de los tiempos mesiánicos en la literatura profética como una vuelta al Paraíso.*— J. M. BOYER, *El nombre de Simón Pedro.*

FRANCISCAN STUDIES, publiée par The Franciscan Institute, St. Bonaventure, New York: Vol. X, no 3, septembre 1950: Dr. ZENO, *Newman's Psychological Discovery: The Illative Sense.*— D. Van den EYNDE, *William of Saint-Thierry and the Author of the « Summa Sententiarum ».*— M. RONCAGLIA, *The Sons of St. Francis in the Holy Land.*— H. LIO, *De elementis traditionalibus iustitiae in primaeva schola franciscana.*— **Décembre:** E. M. BUYTAERT, *St. John Damascene, Peter Lombard and Gerhoh of Rejchersberg.*— J. van der VELDT, *Historical Landmarks in the Theory of Intelligence.*— L. G. CRADDOCK, *Franciscan Influences on Early English Drama.*— Dr. ZENO, *Newman's Psychological Discovery: The Illative Sense.*— H. LIO, *De elementis traditionalibus iustitiae in primaeva schola franciscana.*

GIORNALE DI METAFISICA, publiée sous la direction du Dr M. F. Sciacca, de l'Université de Gênes: Ve année, no 4, juillet-août 1950: J. CHAIX-RUY, *Lettre à F. M. Sciacca sur « l'existence de Dieu ».*— L. STEFANINI, *Critica costruttiva dell'esistenzialismo teistico.*— H. GOUIER, *La connaissance de Dieu selon Descartes.*— E. CALLOT, *Y a-t-il chez Malebranche une nouvelle preuve de l'existence de Dieu ?*— **Septembre-octobre:** M. T. ANTONELLI, *Valori e Storia.*— R. CRIPPA, *Di Bernardino Varisco filosofo e cristiano.*— G. GIANNINI, *Le idee generatrici dell'esistenzialismo di N. Abbagnano e il loro significato.*— G. C. BRAGA, *Le « intuizioni pure » di Kant.*— **Novembre-décembre:** P. MESNARD, *Sur les rapports entre la philosophie et les sciences: la question préalable.*— J. P. GARCIA, *El pensamiento filosofico de J. Zaragüeta.*— G. C. BRAGA, *Le « intuizioni pure » di Kant.*— C. GIACON, *Guglielmo di Occam e il valore storico del suo pensiero.*

GREGORIANUM, publiée par l'Université Pontificale Grégorienne, Piazza del Pilotta, Rome: 1950, Vol. XXXI, no 3: I. FILOGRASSI, *Theologia catholica et Assumptio B. M. V.*—

F. ASENSIO, *Tradición sobre un pecado sexual en el Paraíso ?* — A. LANDGRAF, *Die Mittlerschaft Christi nach der Lehre der Frühscholastik*. — No 4: I. FILOGRASSI, *Constitutio Apostolica « Munificentissimus Deus » de Assumptione Beatae Mariae Virginis*. — C. BOYER, *Les leçons de l'Encyclique « Humani Generis »*. — F. ASENSIO, *La Enciclica « Humani Generis » y la Escritura*. — A. QUACQUARELLI, *La persecuzione secondo Tertulliano*.

HARVARD (THE) THEOLOGICAL REVIEW, publiée par The Faculty of Divinity, Harvard University, Cambridge, Mass.: Vol. XLIII, no 3, juillet 1950: R. M. GRANT, *The Problem of Theophilus*. — W. B. HUNTER, *The Seventeenth Century Doctrine of Plastic Nature*. — H. L. STEWART, *The « Reverent Agnosticism » of Karl Barth*. — J. H. OLIVER, *On the Order of the Athenian Catalogues of Aseitoi*. — Octobre: G. W. ANDERSON, *Some Aspects of the Uppsala School of Old Testament Study*. — H. J. ROSE, *Ghost Ritual in Aeschylus*. — G. MACGREGOR, *The Row Heresy*.

HIBBERT (THE) JOURNAL, revue de religion, théologie et philosophie, éditée par G. Stephens Spinks, Londres: Vol. XLVIII, juillet 1950: G. MARCEL, *The Mystery of the Family Bond*. — J. A. C. FAGGINGER AUER, *American Optimism and the Problem of the Good*. — V. TAYLOR, *Loisy's Origins of the New Testament*. — J. MACLEOD, *John Oman, as Theologian*. — P. NOWELL-SMITH, *Miracles. The Philosophical Approach*. — A. GRAHAM IKIN, *Sin, Psychology and God*. — J. NANCE, *Is Reason always Right*. — H. D. LEWIS, *Revelation without Content*. — Vol. XLIX, octobre 1950: A. TOYNBEE, *Religion and the Rise of Western Culture*. — G. R. DRIVER, *New Hebrew Scrolls*. — L. P. JACKS, *Is Loisy Negligible as a Critic of the New Testament ?* — H. L. STEWART, *Why the Reformation Must Be Neither Compromised nor Explained away*. — S. G. F. BRANDON, *Tübingen Vindicated ?* — G. N. M. TYRRELL, *Have we Realised all that Evolution Implies ?* — F. H. HEINEMANN, *Man without Mind ?* — R. SMITH, *Karl Jaspers on Theology and Philosophy*. — H. FYFE, *Communism as a Religion*. — B. HEIMANN, *The Outsider in Society*.

JOURNAL (THE) OF PHILOSOPHY, 515 W. 116th St., New York 27, N.Y.: Vol. XLVII, no 14, 6 juillet 1950: J. WEINBERG, *The Idea of Causal Efficacy*. — 20 juillet: K. B. PRICE, *Does Hume's Theory of Knowledge Determine His Ethical Theory ?* — D. A. WELLS, *Description and Prescription in Value Judgments*. — 3 août: R. MUDERJEE, *Morals. The Art of Symbolic Living*. — H. MARGOLIUS, *The Two Realms of Ethics*. — 17 août: J. BERNARD, *The Validation of Normative Social Theory*. — H. W. JOHNSTONE, *Knowledge and Purpose*. — 31 août: H. FINGARETTE, *"Unconscious Behavior" and Allied Concepts. A New Approach to their Empirical Interpretation*. — I. MCGREAL, *A Naturalistic Utilitarianism*. — 14 septembre: J. KAMINSKY, *What Is the Philosophic Problem ?* — 28 septembre: L. MECKLER, *The Value-Theory of C. I. Lewis*. — 12 octobre: A. O. LOVEJOY, *Terminal and Adjectival Values*. — 26 octobre: W. V. QUINE, *Identity, Ostension, and Hyspostasis*. — 9 novembre: G. WILLIAMS, *Hedonism, Conflict, and Cruelty*. — 23 novembre: I. JENKINS, *Logical Positivism, Critical Idealism and the Concept of Man*. — M. RIESER, *Brief Introduction to an Epistemology of Art*. — 7 décembre: I. SCHEFFLER, *The New Dualism: Psychological and Physical Terms*. — C. CROCKETT, *The Confusion over Nominalism*. — 21 décembre: W. ASHBY, *Teleology and Deontology in Ethics*.

MEASURE, revue trimestrielle publiée par Henry Regnery Company, 20 West Jackson Boulevard, Chicago 4, Illinois: Vol. I, no 3, 1950: A. T. BOUSCAREN, *Church and State in America*. — T. E. UTLEY, *Delegation or Consent*. — J. MARITAIN, *The People and the State*. — V. ALEXANDROVA, *Freedom in Soviet Fiction*. — O. G. von SIMSON, *The Birth of the Gothic*. — K. LÖWITH, *Man between Infinites*. — No 4: C. CLARK, *Economic Life in the Twentieth Century*. — M. POLANYI, *The Logic of Liberty*. — R. M. HUTCHINS, *The Idea of a College*. — H. KUHN, *The Christian Conscience in our Political World*. — W. RÖPKE, *The Economic Integration of Europe*. — A. SIEGFRIED, *What is Europe ?* — E. WIND, *The Ark of Noah*. — G. ALBERTI, *Italian Fiction*.

MODERN (THE) SCHOOLMAN, publiée par St. Louis University, St. Louis 3, Missouri: Vol. XXVIII, no 1, novembre 1950: P. E. NASH, *Giles of Rome: Auditor and Critic of*

St. Thomas.—A.-H. CHROUST, *The meaning of some quotations from St. Augustine in the « Summa Theologica » of St. Thomas.* (cont.).

NEW (THE) SCHOLASTICISM, publiée par The American Catholic Philosophical Association, The Catholic University of America, Washington 17, D.C.: Vol. XXIV, no 3, juillet 1950: R. ALLERS, *Ethics and Anthropology*.—J. F. ANDERSON, *Creation as a Relation*.—G. CARRIERE, *Man's Downfall in Plotinus*.—M. J. FLYNN, *The Finality of Knowledge in C. I. Lewis*.—Octobre 1950: P. CONWAY and G. Q. FRIEL, *Farewell, Philosophy*.—F. X. MEEHAN, *Professor Stace and the Principle of Causality*.—J. NOONAN, *The Existentialism of Etienne Gilson*.

NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE, publiée par les Facultés S. J. S.-Albert-de-Louvain, Louvain: LXXXIIe année, no 7, juillet-août: 1950: S. DOCKX, *Dufondement propre de la présence réelle de Dieu dans l'âme juste*.—E. ROCHE, *Notre condition de pécheurs*.—H. DUMÉRY, *La spiritualité blondélienne*.—L.-F. DELTOMBE, *Situation religieuse de la Suède (II). L'Église catholique en Suède*.—Septembre-octobre 1950: J. LEVIE, *L'encyclique « Humani generis »*.—J. BERNHARD, *Les conditions d'application de la « sanatio in radice »*.—H. BERNARD-MAÎTRE, *Les fondateurs de la Compagnie de Jésus et l'humanisme parisien de la Renaissance*.—Novembre: Numéro spécial, *Le problème des réfugiés: ses conséquences morales et religieuses*: J. LEVIE, *Avant-propos*.—Fr. NOURISSIER, *Réfugiés politiques et raciaux: 1912-1950*.—M. FALLON, *Les réfugiés en Belgique*.—E. DEJARDIN, *La vie religieuse des personnes déplacées en Belgique*.—R. BRAUN, *Les réfugiés en France*.—F. ARNOLD, *Le sort des personnes déplacées et l'apostolat catholique en Allemagne*.—P. MAILLEUX, *Chrétiens d'Orient en Occident*.—P. DÉMANN, *Après la tragédie du Judaïsme européen*.—Décembre: Dom B. CAPELLE, *Théologie de l'Assomption d'après la bulle « Munificentissimus Deus »*.—P. GOUYON, *La foi des lycéens catholiques en France*.—S. TYSZKIEWICZ, *L'ascension spirituelle de Wenceslas Ivanov*.

PENSAMIENTO, publiée par les facultés de Philosophie des Jésuites en Espagne, aux Éditions Fax de Madrid: Vol. VI, no 23, juillet-septembre 1950: J. ECHARRI, *Un influjo español desconocido en la formacion del sistema cartesiano*.—N. GONZÁLEZ CAMINERO, *Psicologia de la entrada en la vida*.

PHILOSOPHICAL (THE) QUARTERLY, publiée par l'Université de St. Andrews, Écosse: Vol. I, no 1, octobre 1950: N. K. SMITH, *The Scots Philosophical Club*.—A. S. FERGUSON, *The Platonic Choice of Lives*.—W. G. MACLAGAN, *On Being Sure of One's Duty*.—J. J. C. SMART, *Descartes and the Wax*.—H. G. TEN BRUGGENCATE, *Hegel's Views on War*.

PHILOSOPHY, publiée par The Royal Institute of Philosophy, Macmillan & Co., Londres: Vol. XXV, no 94, juillet 1950: T. M. FORSYTH, *Creative Evolution in its Bearing on the Idea of God*.—J. J. C. SMART, *Reason and Conduct*.—D. EMMET, *Time is the Mind of Space*.—S. HAMPSHIRE, *Scepticism and Meaning*.—B. MAYO, *Is there a Case for the General Will?*—E. TOMS, *Exposition and Explanation*.—Octobre 1950: A. K. WHITE, *The Nature and Status of the Study of Politics*.—R. C. CROSS, *Ethical Disagreement*.—R. D. WELDON, *Appraisals*.—G. J. WITHROW, *On the Synthetic Aspect of Mathematics*.—J. L. FRASER, *Ethical Objectivity*.—G. A. BIRKS, *Toynbee and his Critics*.

PHILOSOPHY AND PHENOMENOLOGICAL RESEARCH, publiée par l'Université de Buffalo, Buffalo, N.Y.: Vol. XI, no 1, septembre 1950: M. J. STOLNITZ, *On Ugliness in Art*.—A. M. BOGOUTDINOV, *A Notable Philosophical Production of the Tadjik People: Ibn-Sina's Donish-Nameh*.—J. W. YOLTON, *F. C. S. Schiller's Pragmatism and British Empiricism*.—R. I. MARKUS, *Alexander's Philosophy: The Emergence of Qualities*.—M. L. COOLIDGE, *Some Vicissitudes of the Once-Born and of the Twice-Born Man*.—T. Z. LAVINE, *Knowledge as Interpretation: An Historical Survey (II)*.—Décembre: G. BOAS *Homage to Descartes*.—T. A. COWAN, *Experimental Jurisprudence and the "Pure Theory*

of Law." — S. KÖRNER, *On Some Moral and Other Concepts*. — I. M. COPI, *The Inconsistency or Redundancy of "Principia Mathematica."* — H. C. MCELROY, *Brunschvicg's Interpretation of Pascal*. — V. HINSHAW, *Levels of Analysis*.

PHILOSOPHY OF SCIENCE, publiée par The Philosophy of Science Association, Williams & Wilkins Co., Baltimore Md.: Vol. XVII, no 3, juillet 1950: H. FRIES, *Logical Simplicity*. — F. HARTUNG, *A Sociological Evaluation of "The Meeting of East and West."* — R. HARTMAN, *Is a Science of Ethics Possible?* — J. HENRY, *The Principle of Limits*. — J. FEIBLEMAN, *Class Membership and the Ontological Problem*. — F. B. FITCH & G. BARRY, *Towards a Formalization of Hull's Behavior Theory*. — W. H. HAY, *Bertrand Russell on the Justification of Induction*. — Octobre: M. LEVY, *Some Basic Methodological Difficulties in Social Science*. — H. LEBLANC, *On Definitions*. — R. TAYLOR, *Comments on a Mechanistic Conception of Purposefulness*. — A. ROSENBLUETH et N. WIENER, *Purposeful and Non-purposeful Behavior*. — R. TAYLOR, *Purposeful and Non-purposeful Behavior: A Rejoinder*. — H. WANG, *On Skepticism about Induction*. — F. L. WILL, *Skepticism and the Future*. — J. PHILLIPS, *The Concept "Disposition to Respond" in a Behavioral Semiotic*.

REVIEW (THE) OF METAPHYSICS, 201 Linslay Hall, Yale University, New-Haven, Conn.: Vol. IV, no 1, septembre 1950: W. E. HOCKING, *Fact and Destiny*. — A. METZGER, *Perception, Recollection and Death*. — C. HARTSHORNE, *The Divine Relativity and Absoluteness: A Reply*. — F. WILD, *The Divine Existence: An Answer to Mr. Hartshorne*. — Décembre: A. GRÜNBAUM, *Relativity and the Atomicity of Becoming*. — I. STEARNS, *Time and the Timeless*. — F. H. HEINEMANN, *Origin and Repetition*. — N. LAWRENCE, *Locke and Whitehead on Individual Entities*. — J. W. MILLER, *Descartes's Conceptualism*.

REVISTA ECLESIASTICA BRASILEIRA, publiée par le Clergé catholique, Editorai Vozes Ltda., Petropolis, Estado do Rio, Brésil: Vol. X, fasc. 3, septembre 1950: C. KOSER, *A Enciclica « Mediator Dei » de Pio XII*. — G. FERNANDES, *Antônio Maria Claret, o Primeiro Santo do Concílio Vaticano*. — A. RUBIM, *Vicente Pallotti, o Primeiro Beato do Ano Santo*. — B. de SOUSA, *Arte Religiosa*. — Décembre 1950: J. de A. SANTOS, *O rolo compressor totalitário e a responsabilidade dos católicos*. — I. M. F. COSTA, *O Padre e o VII Centenário do Escapulário*. — G. M. VILELA, *As Notas da Igreja*. — G. FERNANDES, *Antônio Maria Claret, o primeiro Santo do Concílio Vaticano*.

REVISTA PORTUGUESA DE FILOSOFIA, publiée par la Faculté Pontificale de Philosophie de Braga, Portugal: T. VI, fasc. 3, juillet-septembre 1950: J. BACELAR, *No Horizonte da Eternidade e do Tempo*. — F. E. DE TEJADA, *Raimundo de Farias Brito na Filosofia do Brasil*. — R. JOLIVET, *Liberdade e Valor em Sartre*. — Octobre-décembre: A. BRUNNER, *A Fenomenologia*. — D. MARTINS, *Um novo Conceito da Filosofia*. — T. de A. BARROS, *Teodiceia sem Deus*. — S. TAVARES, *O Senequismo de S. Martinho de Dume*.

REVISTA DE TEOLOGIA, publiée sous la direction de Mgr Enrique Rau, La Plata, Argentine: 1^{re} année, no 1, 1950: E. RAU, *El conocimiento de la Trinidad, fin y fruto de la vida humana*. — J. MEINVIELLE, *Un libro del P. Gardeil y la « Nueva Teología »*. — J. I. PEARSON, *La Provida « Mater Ecclesiae »*. — E. SEGURA, *Situación del arte sagrado*. — J. C. RUTA, *Teología de la predicación*.

REVUE INTERNATIONALE DE PHILOSOPHIE, publiée à Bruxelles, 19, avenue du Manoir, sous la direction de Jean Lameere: 1^{re} année, no 13, juillet 1950: R. HUBERT, *Réflexions sur les rapports actuels de la sociologie et de la philosophie*. — P. A. SOBOKIN, *Notes on the Interdependence of Philosophy and Sociology*. — E. DUPREEL, *Sociologie ascendante et sociologie descendante*. — W. STARK, *Towards a Theory of Social Knowledge*. — Ch. PERELMAN, *Sociologie de la connaissance et philosophie de la connaissance*. — U. SPIRITO, *La Sociologia in Italia*. — J. PAUMEN, *Sociologie et philosophie. Essai de bibliographie succincte. Supplément à la bibliographie de Bergson*. — Octobre: R. POLIN, *La force et son emploi dans la politique de Hobbes*. — L. STRAUSS, *On the Spirit of Hobbes' Political*

Philosophy.— G. BIANCA, *La categoria del diritto nel pensiero di Hobbes.*— P. DE GAUDEMAR, *Note sur Thomas Hobbes. A propos de la dernière édition anglaise du « Leviathan ».*— R. POLIN, *Bibliographie.*

REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE, Librairie Armand Colin, 103, boul. Saint-Michel, Paris Ve: LVe année, no 3, juillet-septembre 1950: E. HUSSERL, *La crise de l'humanité européenne et la philosophie.*— B. CROCE, *Historicisme pur et impur.*— R. CAILLOIS, *Évidence et histoire.*— L. GOLDMANN, *Matérialisme dialectique et histoire de la littérature.*— R. RUYER, *Marx et Butler ou technologisme et finalisme.*— M. DAMBUYANT, *La psychologie historique d'après M. I. Meyerson.*— Octobre-Décembre: V. JANKÉLÉVITCH, *La Décadence.*— F. ALQUIÉ, *Descartes et l'Immédiat.*— J. MOREAU, *De quelques préjugés contre l'idéalisme.*— R. BERTRAND, *Note sur le possible et son état civil.*— J. CAUSSIMON, *L'intuition métaphysique de l'existence chez saint Thomas et dans l'existentialisme contemporain.*— C. RAMNOUX, *Mythes et métaphysique.*

REVUE DES SCIENCES PHILOSOPHIQUES ET THÉOLOGIQUES, publiée par les Dominicains français du Saulchoir, Étiolles par Soisy-sur-Seine (S.-et-O.), à la Librairie Vrin, 6 place de la Sorbonne, Paris Ve: 1950, T. XXXIV, nn. 2-3, avril-septembre: D.-H. SALMAN, *Les rapports de l'organique et du psychique.*— M.-J. LE GUILLOU, *Surnaturel.*— P.-A. LIÉGÉ, *Saint Thomas d'Aquin et Blondel. Désir naturel de voir Dieu et appel au surcroît divin.*— D.-H. SALMAN, *Bulletin de psychologie sociale.*— V. GRÉGOIRE, *Bulletin des sciences sociales.*— L.-B. GEIGER, *Bulletin de métaphysique.*— P.-T. CAMELOT, F.-A. ROBILLARD, Y. CONGAR, H.-F. DONDAINE, A. DUVAL, *Bulletin d'histoire des doctrines chrétiennes.*— M.-J. LE GUILLOU, *Bulletin de théologie morale.*— Octobre: J. ISAAC, *La notion de dialectique chez saint Thomas.*— Y.-M.-J. CONGAR, *Luther vu par les catholiques.*— P.-T. CAMELOT, *L'« Entretien d'Origène avec Héraclide ».*— H.-D. SAFFREY, J. DUBOIS, *Bulletin d'histoire de la philosophie grecque (suite).*— H.-D. GARDEIL, D.-H. SALMAN, *Bulletin d'histoire de la philosophie moderne.*— A.-M. DUBARLE, *Bulletin de théologie biblique.*— H.-F. DONDAINE, A. HOFFMANN, A. PATFOORT, Y.-M.-J. CONGAR, *Bulletin de théologie dogmatique.*

REVUE PHILOSOPHIQUE DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER, publiée sous la direction de MM. E. Bréhier et P. Masson-Oursel, aux Presses Universitaires de France, boul. Saint-Germain, Paris VIe: 1950, nn. 7-9: E. RABAUD, *Le phénomène antisocial et la valeur de l'individu.*— M. OSSOWSKA, *La notion d'égoïsme dans ses rapports avec divers types de relations sociales.*— P. DIEI, *Peur et angoisse.*— J. CHAIX-RUY, *L'historicisme absolu de B. Croce.*— Nn. 10-12: E. MINKOWSKI, *Aperçu sur l'évolution des idées en psychopathologie.*— J. CHÂTEAU, *Le sérieux et ses contraires.*— N. KOSTYLEFF, *La réflexologie et la synthèse philosophique.*— J. VUILLEMIN, *Le « Monde de l'esprit » selon Dilthey.*

REVUE PHILOSOPHIQUE DE LOUVAIN, publiée par la Société philosophique de Louvain aux Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie: T. XLVIII, août 1950: B. PRUCHE, *Le thomisme peut-il se présenter comme « philosophie existentielle » ?*— H. HOLSTEIN, *L'origine aristotélicienne de la « tertium via » de saint Thomas.*— A. DE WAELEHENS, *La phénoménologie du corps.*— S. MANSION, *Deux écrits de jeunesse d'Aristote sur la doctrine des idées.*— F. VAN STEENBERGHE, *A travers la littérature thomiste récente.*— P. DECERF, *Un traité de l'existence morale.*— A. MANSION, *L'existence d'une fin dernière de l'homme et la morale.*— R. FEYS, *Les systèmes formalisés des modalités aristotéliciennes.*— P.-H. VAN LAER, *Causalité, déterminisme, prévisibilité et science moderne.*

REVUE DES SCIENCES RELIGIEUSES, publiée sous la direction des professeurs de la faculté de Théologie catholique de Strasbourg, Strasbourg (Bas-Rhin): XXIVe année, nn. 3-4, mai-octobre 1950: A. BOEHM, *Autour du mystère des « Quinque Viae ».*— E. AMANN, *L'Affaire Nestorius vue de Rome (fin).*— M. NEDONCELLE, *J. Barnes, précurseur des « Provinciales » et œcuméniste malheureux.*— R. VERNEAUX, *Esquisse d'une ontologie du créé.*

REVUE THOMISTE, publiée par les Dominicains de l'École de Théologie de St-Maximin, Var, France: **T. XLIX, no 3, 1949:** M. LABOURDETTE, *Le péché originel et les origines de l'homme* (I).— H. DIEPEN, *Un scotisme apocryphe: La christologie du P. Déodat de Basly*.— O. LACOMBE, *De l'unité chrétienne à la culture humaine*.— J. MARITAIN, *L'obligation morale*.— M.-D. PHILIPPE, *L'acte de contemplation philosophique dans la perspective des principes d'Aristote*.— P. MESNARD, *Jean Bodin et la critique de la morale d'Aristote*.— J. DE TONQUEDEC, *Pourquoi j'ai critiqué Maurice Blondel*.— F. TOKARZ, *Quelques expressions oupanichadiques sur l'être absolu*.— L. GARDET, *Pour une méthode d'histoire de la philosophie*.— M. LABOURDETTE et J.-H. NICOLAS, *Chronique de théologie spirituelle*.— **T. L, no 1, 1950:** Encyclique « *Humani Generis* ».— M. LABOURDETTE, *Les enseignements de l'encyclique*.— R. L. BRUCKBERGER, *Credo in unum Deum*.— H. DIEPEN, *La critique du Basileisme selon saint Thomas d'Aquin* (I).— J.-H. NICOLAS, *L'être et le connaître* (I).— R. LOSA, *Un trait original du tempérament intellectuel de saint Thomas*.— L. GARDET, *Quelques textes Sûfis concernant l'« extase »*.

REVUE DE L'UNIVERSITÉ D'OTTAWA, (section spéciale), Ottawa, Canada: **Vol. XX, no 3, juillet-septembre 1950:** TH. DEMAN, *Tentatives françaises pour un renouvellement de la théologie*.— F. OLGATI, *Le concept d'éducation et de pédagogie*.— **Octobre-décembre:** E. MARCOTTE, *L'encyclique « Humani Generis »*.— A. STROBEL, *Chronique biblique, Ancien Testament*.

RIVISTA DI FILOSOFIA NEO-SCOLASTICA, publiée par la faculté de Philosophie de l'Université Catholique du Sacré-Cœur, Piazza S. Ambrogio, Milan: **XLII^e année, juillet-août 1950:** S. V. ROVIGHI, *Hegel critico di Kant*.— G. VECCHI, *Per una interpretazione dell'estetica Kantiana*.— C. FERRO, *Cartesio e il problema della metafisica*.— F. OLGATI, *A conclusione di una polemica*.— A. CARLINI, *Lettera aperta a Mons. Olgati*.— R. GRADI, *I tre principi fondamentali della logica classica*.— **Septembre-décembre:** E. SEVERINO, *La struttura dell'essere*.— G. ARATA, *Appunti per un personalismo metafisico*.— C. CALVETTI, *La metafisica di Anassagora*.— C. CALVETTI, *A proposito del mito greco e di « nouveau regime »*.— G. SOLERI, *Evoluzione e struttura della metafisica aristotelica*.

SAPIENTIA, publiée par le Seminario Major San Jose, La Plata, Buenos Aires: **Ve année, 1950, 3^e trimestre:** B. R. MAGNASCO, *El método y la certidumbre en la ciencia política*.— H. MANDRIONI, *Thibon interprete de Nietzsche*.— E. PAULI, *La nueva orientación filosófica del Brasil*.— C. GIACON, *El problema moral*.— **4^e trimestre:** LA DIRECCIÓN, *La enseñanza fundamental de la Encíclica « Humani Generis »*.— R. JOLIVET, *Occidente y el Pensamiento cristiano*.— A. G. VIEYRA, *Semiología de las ciencias especulativas*.— E. PAULI, *La nueva orientación filosófica del Brasil*.

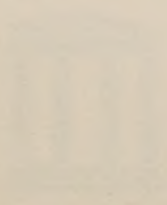
SAPIENZA, publiée par les Dominicains d'Italie, Piazza S. Domenico, Bologne: **III^e année, nos 2-3, avril-juin, juillet-septembre 1950:** P. PARENTE, *Il P. Maestro Mariano Cordovani*.— P. S. GIULIANI, *La nomenclatura paolina intorno alla Chiesa*.— P. T. SANTE CENTI, *L'autocoscienza immediata nel pensiero di S. Tommaso*.— L. B. GILLON, *Due questioni su la beatitudine nella raccolta di Prospero di Reggio Emilia*.— P. P. MASCARUCCI, *L'onniscienza del Cristo in S. Alberto Magno*.— **Octobre-décembre:** *L'Assunzione della B. V. Maria al cielo: La Costituzione apostolica « Munificentissimus Deus » di Papa Pio XII*.— M. DAFFARA, *Considerazioni sulla Costituzione apostolica « Munificentissimus Deus »*.— G. SOLERI, *Primato dell'ente*.— P. MASCARUCCI, *L'onniscienza del Cristo in S. Alberto Magno (cont.)*.

SCUOLA (LA) CATTOLICA, publiée par le Seminario Arcivescovile, Milan: **LXXVII^e année, fasc. 4-5, juillet-octobre 1950:** G. B. GUZZETTI, *La controversia sulla « teologia della predicazione »*.— G. CORTI, *Alla radice della controversia kerigmatica*.— C. COLOMBO, *Teologia ed evangelizzazione*.— L. OLDANI, *La legislazione della Chiesa sulla predicazione*.— **Novembre-décembre:** *L'Enciclica « Humani generis »*.— C. COLOMBO, *Il significato teologico dell'Enciclica « Humani generis »*.— A. PAREDI, *« Missarum sollemnia »*.

THEOLOGICAL STUDIES, publiée par les Jésuites des États-Unis, Woodstock, Md.: Vol. XI, no 3, septembre 1950: G. ELLARD, *Devotion to the Holy Cross and a Dislocated Mass-text*.— P. H. DONNELLY, *The Gratuity of the Beatific Vision and the Possibility of a Natural Destiny*.— Décembre: J. RYAN, *The Assumption in the Early English Pulpit*.— E. D. RYAN, *Some Limits and Causes of the Centralization of the Church*.

THOMIST (THE), publiée par les Dominicains des États-Unis, Washington 17, D.C.: Vol. XIII, no 3, juillet 1950: J. T. DELOS, *The Dialectics of War and Peace*.— P. DE LETTER, *Hope and Charity in St. Thomas (conclusion)*.— T. GREENWOOD, *International Casuistics*.— Octobre: M. M. LLAMERAS, *Fatima: The Rosary and the Heart of Mary*.— J. T. DELOS, *The Dialectics of War and Peace*.— D. L. GREENSTOCK, *Thomism and the New Theology*.

TIJDSCHRIFT VOOR PHILOSOFIE, publiée par un groupe de professeurs de Belgique et de Hollande: D. M. De Petter, secrétaire de la rédaction, 22, Juste Lipse, Louvain: XII^e année, no 3, août 1950: C. SCHOONBROOD, *Propositie en oordeel*.— C. J. DE VOGEL, *Plato en het moderne denken*.— A. DE WAELEHENS, *Over de betekenis van het oeuvre van Maurice Merleau-Ponty*.— E. MINKOWSKI, *Sur le chemin d'une psychologie formelle*.— Novembre: J. GONDA, *Brahman: Indische Traditie en Westerse Methode*.— J. LINSCHOTEN, *Logische en Phenomenologische Analyse der Bewegings-verschijnselen*.— A. FOREST, *La conversion rationaliste*.



ET PHILIPPO

